This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
B 3 925 355

REESE LIBRARY

OF THE

UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class No.

KANTS

LEHRE VOM INNEREN SINN

UND SEINE

THEORIE DER ERFAHRUNG

VON

ROBERT REININGER

DOCTOR DER PHILOSOPHIE.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

WIEN UND LEIPZIG

WILHELM BRAUMÜLLER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER

1900.

BZ799
K6R4

Alle Rechte, insbesondere das der Uebersetzung, vorbehalten.

Druck von Rudolf M. Rohrer in Brünn.

Vorrede.

Das vorliegende Werk stellt sich die Aufgabe, die unzweifelhaft vorhandenen Widersprüche und Unklarheiten in Kants Kritik der reinen Vernunft auf eine bisher nicht beachtete Divergenz ihrer Grundvoraussetzungen zurückzuführen. Es will dann weiterhin versuchen, die Kant'sche Theorie der Erfahrung unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Ausgangspunkte nach jeder ihrer beiden Richtungen selbständig und möglichst widerspruchslos zu entwickeln. Nicht in dem vergeblichen Versuch einer apologetischen Vereinigung des Unverträglichen, sondern in der Auswickelung und scharfen Sonderung der so vielfach verschlungenen Gedankenreihen unseres Philosophen erblickt der Verfasser die Möglichkeit, das Wertvolle und Charakteristische derselben zu einem dankbaren Gegenstande philosophischer Untersuchung zu machen. Insofern jene beiden Richtungen der Kant'schen Erfahrungslehre als in ihrer Art typisch aufgefasst werden, ist die Absicht dieser Schrift nicht allein eine historisch-kritische, sie will vielmehr auch zeigen, welcher relativ befriedigenden Lösung die Probleme der Erfahrungslehre auf idealistischem Boden überhaupt fähig sind. Diese Endabsicht erforderte es aber, die Kant'sche Darstellung in zahlreichen Punkten im Sinne ihres Urhebers zu ergänzen und weiterzuführen.

Der Plan des Werkes ist zu ausgedehnt, um die überaus reiche Literatur in jedem einzelnen Falle ausdrücklich zu berücksichtigen oder sich überall mit gegentheiligen Ansichten auseinanderzusetzen. Man wird aber ausführliche Literaturangaben umsoweniger vermissen, als jeder Kundige in Vaihingers im Erscheinen begriffenen, überaus dankenswerten „Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft" über jene ebenso zuverlässige wie erschöpfende Auskunft zu finden weiss.

Wien, im Mai 1900.

Der Verfasser.

95348

Einleitung.

Lichtenbergs Wort, dass jeder immer nur seinen Homer, seinen Horaz und Shakespeare lese, gilt sinngemäß auch von Kant: Jeder liest seinen Kant. Daher gibt es auch fast ebensoviele Kantausleger, als es Kantleser gibt. In erster Linie ist naturgemäß das Kant'sche Hauptwerk von diesem Schicksale getroffen. Die „Kritik der reinen Vernunft" ist nicht nur ein Buch voll der tiefsinnigsten und weittragendsten Probleme, welche der Philosophie jemals gestellt worden sind, dieses Buch ist auch selbst ein Problem. Es ist dies nicht nur, weil es zahlreiche Widersprüche, Unklarheiten und Willkürlichkeiten enthält, sondern insbesondere deshalb, weil die meisten der ihm eigenthümlichen Probleme in ihm mehr angedeutet als gelöst, die wenigsten von ihnen aber zu Ende gedacht sind. Größer als bei irgend einem anderen philosophischen Werke ist daher bei diesem jener Antheil an Denkarbeit, welcher dem Leser zufällt. Aber gerade in diesem ganz eigenartigen Anreiz zu philosophischer Mitarbeit, wie er der Kr. d. r. V. eigen ist, liegt der Schwerpunkt jener eminenten Bedeutung, welche dieselbe für die gesammte Philosophie gewonnen hat. Dadurch, dass sie den selbstdenkenden Leser zwingt, im Verstehen über sie hinauszugehen, ist sie die „lebendige Schule der Philosophie" (K. Fischer) geworden und in gewissem Sinne bis zum heutigen Tage geblieben.

Der Streit über das eigentliche Grundproblem und die Grundtendenz der Kr. d. r. V. ist so alt, wie diese selbst. Die Kant'sche Grundfrage: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" erschöpft weder die innere Consequenz seines Reformversuches der Philosophie, noch das thatsächliche Thema der Vernunftkritik. Dass ihr die andere Frage: „Wie sind synthetische Urtheile

a posteriori möglich?" ebenbürtig an die Seite zu stellen sei, ist seit jeher die fast einstimmige Meinung aller Kant-Interpreten gewesen.[1] Die Thatsache, dass Kant nicht selbst beide Fragen ausdrücklich und paritätisch an die Spitze seines Werkes gestellt hat, lässt von vornherein vermuthen, dass dieselben ursprünglich unter einem höheren Gesichtspunkte vereinigt waren und sich erst im Verlaufe der Gedankenentwicklung aus diesem von selbst differenziert haben. Diese höhere Einheit beider ist die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis im rationalen Sinne überhaupt, d. i. eines nothwendigen und allgemein giltigen Wissens. Eine solche „Erkenntnis" kann aus bloßen Vernunftprincipien entspringen, dann ist sie „rein"; sie kann aber auch Gegebenes zu ihrem Gegenstande haben, dann ist sie „empirisch". In beiden Fällen aber ist ihre „Nothwendigkeit" das Kriterium, welches sie von minderwertigen Erkenntnisarten unterscheidet. Eine „Erkenntnis" als solche wird aber weder im einzelnen Falle noch im Ganzen zum Probleme werden, wenn ihre Möglichkeit nicht von irgend einer Seite in Frage gestellt wird. Dies wurde sie aber für Kant einerseits durch den „Scepticismus", andererseits durch den „Idealismus", als deren typische Vertreter ihm Hume und Berkeley gelten. Hume ist nach moderner Auffassung Positivist. Vom Standpunkte des Positivismus ist Hume kein Sceptiker; er ist es nur vom Standpunkte des rationalistischen Denkers. Das, was er bezweifelt, ist die Möglichkeit einer Erkenntnis aus reiner Vernunft. Es gab eine Epoche in Kants philosophischer Entwicklung, in welcher er selbst einen radicalen Scepticismus vertrat. Die „Träume" bezeichnen ihren Höhepunkt. Diese Scepsis richtet sich in erster Linie gegen die dogmatische Metaphysik, welche schon an und für sich durch die Unsicherheit ihrer Resultate Verdacht erwecken musste. Sie bedroht aber auch andererseits alle anderen rationalen Wissenschaften, insofern sie als einzige Erkenntnisquelle die „Erfahrung" übrig lässt, welche immer nur „problematische", niemals „apodiktische" Gewissheit gewährt. Dagegen aber erhob sich in Kant, dem mathematischen Naturforscher, eine mächtige Reaction.[2]

[1] Vergl. Vaihinger, „Commentar z. Kr. d. r. V." I, S. 558.

[2] Die Würde der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft stand für Kant wohl immer außer allem Zweifel. Mathematik und reine Naturwissenschaft sind wirklich; die Frage ist nur die nach ihrer Möglichkeit. (Prol. 23.)

In Hume sieht er den typischen Vertreter eines schrankenlosen, alle „eigentliche“ Wissenschaft vernichtenden Scepticismus. Man hat sehr zutreffend bemerkt, dass Kant von Natur aus sceptischer veranlagt war, als Hume, und diesem eine Ausdehnung seiner Scepsis zutraut, die ihm ganz ferne lag.[1] Die Neubegründung der Möglichkeit eines Wissens aus reiner Vernunft ist daher das erste und zunächst auch das einzige Hauptproblem des kritischen Unternehmens. Das Resultat dieser Neubegründung besteht bekanntlich darin, dass die Möglichkeit einer Metaphysik im bisherigen Sinne verneint, die erkenntnistheoretische Dignität der anderen rationalen Wissenschaften aber aufrecht erhalten wird.

Eine Erkenntnis a priori und aus reiner Vernunft ist nur dann und insoweit möglich, als die Gegenstände dieser Erkenntnis ein Besitzthum a priori unserer Vernunft sind. Die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori also gründet sich auf die Apriorität oder, was dasselbe heißt, die transcendentale Subjectivität unserer Formen des Anschauens und des Denkens. Indem aber die transcendentale Aesthetik die Idealität von Raum und Zeit „beweist“, beweist sie auch zugleich die Phänomenalität unserer gesammten Außen- und Innenwelt: der „transcendentale Idealismus“ ist die unvermeidliche Consequenz der Lehre von der Apriorität unserer Anschauungsformen. Der „Idealismus“ war nicht das Ziel der Kant'schen Untersuchung. Er wurde nur deshalb „in den Lehrbegriff aufgenommen,“ weil er „das einzige Mittel“ war, die „eigentliche Aufgabe“ der Vernunftkritik zu lösen, nämlich die „Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori“ zu beweisen. (Prol. 125.) Der Idealismus erscheint somit zunächst nur als eine Art Nebenproduct des kritischen Unternehmens. Nun besteht aber — nach Kants Meinung — aller „echte“ Idealismus in der Behauptung: „Alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der Vernunft ist Wahrheit.“ (Prol. 122.) Der Idealismus, welcher also einerseits als Mittel dienen soll, die Möglichkeit reiner Vernunft-Erkenntnis zu beweisen, scheint nun von seiner Seite jene Erkenntnis zu gefährden, welche sich auf ein von außen Gegebenes aufbaut, die empirische Erkenntnis oder die „Erfahrung“. Dieser Gefahr soll dadurch vor-

[1] A. Stöhr, „Analyse d. r. Naturwissenschaft Kants“. Wien 1884. S. 39.

gebeugt werden, dass Kant seinen eigenen Idealismus als einen „transcendentalen“ oder „kritischen“ näher bestimmt, welcher jenem „echten“ Idealismus gerade entgegengesetzt sein soll. Es obliegt aber unserem Philosophen der Beweis, dass mit dem von ihm vertretenen Idealismus die Möglichkeit einer empirischen Erkenntnis zusammenbestehen kann. So ergibt sich aus der Beantwortung der kritischen Grundfrage eine zweite oder Nebenfrage, nämlich die nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a posteriori. Diese letztere ist vom allgemein philosophischen Standpunkte zumindest nicht weniger wichtig, als jene; die bedeutendsten, auch dauernd wertvollsten Gedanken Kants treten gerade in ihrer Beantwortung zu Tage. Die Theorie der Erfahrung bildet den Höhepunkt der Kant'schen Gedankenentwicklung. Es ist aber auch andererseits klar, dass Kant in gewissem Sinne berechtigt war, diese zweite Frage erst im Laufe seiner Untersuchung aufzunehmen. Ihre Nothwendigkeit ergab sich eben erst aus der Beantwortung der „Hauptfrage“. Als „echte“ Idealisten, d. i. als solche, die einen von dem seinen wesentlich verschiedenen Standpunkt einnehmen, gelten ihm Cartesius und besonders Berkeley. Gegen sie vertheidigt Kant die Möglichkeit einer empirischen Erkenntnis von objectiver Giltigkeit, wie er die Möglichkeit einer Vernunfterkenntnis gegen die Einwürfe des Sceptismus vertheidigt. So finden wir das zweifache Thema der Vernunftkritik als zweifache Frontstellung gegen zweifache Infragestellung gesicherten und gewissen Erkennens: In Bezug auf synthetische Urtheile a priori gegen Hume, in Beziehung auf synthetische Urtheile a posteriori gegen Berkeley. Beide Gegner gelten als typische Vertreter ihrer Geistesrichtung. Die erste Aufgabe lag Kant ohne Zweifel zunächst viel mehr am Herzen, als die zweite. Sie erscheint ihm um ebenso viel dringender, als ihm Hume gefährlicher erscheint, als der „gute“ Berkeley; von jenem spricht er nie ohne die größte Achtung, von diesem selten ohne eine gewisse Geringschätzung. Bekanntlich hat Kant jede Verwandtschaft mit Berkeley abgelehnt; als ebenso bekannt kann vorausgesetzt werden, dass er dies mit Unrecht gethan hat. In wirklichem Gegensatze steht seine Lehre nur mit dem „problematischen“ Idealismus des Cartesius, nicht mit dem „dogmatischen“ des Berkeley. Der Idealismus Kants ist, der mit Nachdruck betonten Grundabsicht unseres Philosophen

nach, ein „transcendentaler“, der sich im wesentlichen vom empirischen Idealismus dadurch unterscheidet, dass mit ihm der empirische Realismus untrennbar verbunden ist. Diese neue Auffassung des Idealismus wird aber innerlich unhaltbar und wird auch thatsächlich im Laufe der Untersuchung fallen gelassen zufolge der grundsätzlichen Beschränkung der Zeitform auf die inneren Erscheinungen. Im Zusammenhang damit tritt unvermerkt eine Verschiebung der Gesichtspunkte ein, indem dem transcendentalen wieder ein empirischer Idealismus substituiert wird. Die „Hauptfrage“ bleibt von dieser innerlichen Wandlung unberührt. Erkenntnis aus reiner Vernunft und empirischer Idealismus bedeuten keinen Gegensatz. Umso einschneidender äußert sich dieselbe in Bezug auf das Problem der Erfahrung. Die Kant'sche Erfahrungstheorie baut sich thatsächlich auf zwei wesentlich verschiedenen Voraussetzungen auf: auf dem gewollten transcendentalen und auf dem aus ihm gewordenen empirischen Idealismus. Infolge dessen leidet sie auch an Widersprüchen, welche keine Kunst der Interpretation aus dem Wege zu räumen vermocht hat. Nur die Berücksichtigung ihrer zweifachen Ausgangspunkte kann den Schlüssel an die Hand geben, sie in Hinsicht jedes einzelnen derselben relativ widerspruchslos zu gestalten.

I. THEIL.

Kants Lehre von der Sinnlichkeit.

BZ199
K6R4

Alle Rechte, insbesondere das der Uebersetzung, vorbehalten.

Druck von Rudolf M. Rohrer in Brünn.

Vorrede.

Das vorliegende Werk stellt sich die Aufgabe, die unzweifelhaft vorhandenen Widersprüche und Unklarheiten in Kants Kritik der reinen Vernunft auf eine bisher nicht beachtete Divergenz ihrer Grundvoraussetzungen zurückzuführen. Es will dann weiterhin versuchen, die Kant'sche Theorie der Erfahrung unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Ausgangspunkte nach jeder ihrer beiden Richtungen selbständig und möglichst widerspruchslos zu entwickeln. Nicht in dem vergeblichen Versuch einer apologetischen Vereinigung des Unverträglichen, sondern in der Auswickelung und scharfen Sonderung der so vielfach verschlungenen Gedankenreihen unseres Philosophen erblickt der Verfasser die Möglichkeit, das Wertvolle und Charakteristische derselben zu einem dankbaren Gegenstande philosophischer Untersuchung zu machen. Insofern jene beiden Richtungen der Kant'schen Erfahrungslehre als in ihrer Art typisch aufgefasst werden, ist die Absicht dieser Schrift nicht allein eine historisch-kritische, sie will vielmehr auch zeigen, welcher relativ befriedigenden Lösung die Probleme der Erfahrungslehre auf idealistischem Boden überhaupt fähig sind. Diese Endabsicht erforderte es aber, die Kant'sche Darstellung in zahlreichen Punkten im Sinne ihres Urhebers zu ergänzen und weiterzuführen.

Der Plan des Werkes ist zu ausgedehnt, um die überaus reiche Literatur in jedem einzelnen Falle ausdrücklich zu berücksichtigen oder sich überall mit gegentheiligen Ansichten auseinanderzusetzen. Man wird aber ausführliche Literaturangaben umsoweniger vermissen, als jeder Kundige in Vaihingers im Erscheinen begriffenen, überaus dankenswerten „Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft" über jene ebenso zuverlässige wie erschöpfende Auskunft zu finden weiss.

Wien, im Mai 1900.

Der Verfasser.

95348

Einleitung.

Lichtenbergs Wort, dass jeder immer nur seinen Homer, seinen Horaz und Shakespeare lese, gilt sinngemäß auch von Kant: Jeder liest seinen Kant. Daher gibt es auch fast ebensoviele Kantausleger, als es Kantleser gibt. In erster Linie ist naturgemäß das Kant'sche Hauptwerk von diesem Schicksale getroffen. Die „Kritik der reinen Vernunft" ist nicht nur ein Buch voll der tiefsinnigsten und weittragendsten Probleme, welche der Philosophie jemals gestellt worden sind, dieses Buch ist auch selbst ein Problem. Es ist dies nicht nur, weil es zahlreiche Widersprüche, Unklarheiten und Willkürlichkeiten enthält, sondern insbesondere deshalb, weil die meisten der ihm eigenthümlichen Probleme in ihm mehr angedeutet als gelöst, die wenigsten von ihnen aber zu Ende gedacht sind. Größer als bei irgend einem anderen philosophischen Werke ist daher bei diesem jener Antheil an Denkarbeit, welcher dem Leser zufällt. Aber gerade in diesem ganz eigenartigen Anreiz zu philosophischer Mitarbeit, wie er der Kr. d. r. V. eigen ist, liegt der Schwerpunkt jener eminenten Bedeutung, welche dieselbe für die gesammte Philosophie gewonnen hat. Dadurch, dass sie den selbstdenkenden Leser zwingt, im Verstehen über sie hinauszugehen, ist sie die „lebendige Schule der Philosophie" (K. Fischer) geworden und in gewissem Sinne bis zum heutigen Tage geblieben.

Der Streit über das eigentliche Grundproblem und die Grundtendenz der Kr. d. r. V. ist so alt, wie diese selbst. Die Kant'sche Grundfrage: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" erschöpft weder die innere Consequenz seines Reformversuches der Philosophie, noch das thatsächliche Thema der Vernunftkritik. Dass ihr die andere Frage: „Wie sind synthetische Urtheile

a posteriori möglich?" ebenbürtig an die Seite zu stellen sei, ist seit jeher die fast einstimmige Meinung aller Kant-Interpreten gewesen.[1] Die Thatsache, dass Kant nicht selbst beide Fragen ausdrücklich und paritätisch an die Spitze seines Werkes gestellt hat, lässt von vornherein vermuthen, dass dieselben ursprünglich unter einem höheren Gesichtspunkte vereinigt waren und sich erst im Verlaufe der Gedankenentwicklung aus diesem von selbst differenziert haben. Diese höhere Einheit beider ist die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis im rationalen Sinne überhaupt, d. i. eines nothwendigen und allgemein giltigen Wissens. Eine solche „Erkenntnis" kann aus bloßen Vernunftprincipien entspringen, dann ist sie „rein"; sie kann aber auch Gegebenes zu ihrem Gegenstande haben, dann ist sie „empirisch". In beiden Fällen aber ist ihre „Nothwendigkeit" das Kriterium, welches sie von minderwertigen Erkenntnisarten unterscheidet. Eine „Erkenntnis" als solche wird aber weder im einzelnen Falle noch im Ganzen zum Probleme werden, wenn ihre Möglichkeit nicht von irgend einer Seite in Frage gestellt wird. Dies wurde sie aber für Kant einerseits durch den „Scepticismus", andererseits durch den „Idealismus", als deren typische Vertreter ihm Hume und Berkeley gelten. Hume ist nach moderner Auffassung Positivist. Vom Standpunkte des Positivismus ist Hume kein Sceptiker; er ist es nur vom Standpunkte des rationalistischen Denkers. Das, was er bezweifelt, ist die Möglichkeit einer Erkenntnis aus reiner Vernunft. Es gab eine Epoche in Kants philosophischer Entwicklung, in welcher er selbst einen radicalen Scepticismus vertrat. Die „Träume" bezeichnen ihren Höhepunkt. Diese Scepsis richtet sich in erster Linie gegen die dogmatische Metaphysik, welche schon an und für sich durch die Unsicherheit ihrer Resultate Verdacht erwecken musste. Sie bedroht aber auch andererseits alle anderen rationalen Wissenschaften, insofern sie als einzige Erkenntnisquelle die „Erfahrung" übrig lässt, welche immer nur „problematische", niemals „apodiktische" Gewissheit gewährt. Dagegen aber erhob sich in Kant, dem mathematischen Naturforscher, eine mächtige Reaction.[2]

[1] Vergl. Vaihinger, „Commentar z. Kr. d. r. V." I, S. 558.

[2] Die Würde der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft stand für Kant wohl immer außer allem Zweifel. Mathematik und reine Naturwissenschaft sind wirklich; die Frage ist nur die nach ihrer Möglichkeit. (Prol. 23.)

In Hume sieht er den typischen Vertreter eines schrankenlosen, alle „eigentliche“ Wissenschaft vernichtenden Scepticismus. Man hat sehr zutreffend bemerkt, dass Kant von Natur aus sceptischer veranlagt war, als Hume, und diesem eine Ausdehnung seiner Scepsis zutraut, die ihm ganz ferne lag.[1] Die Neubegründung der Möglichkeit eines Wissens aus reiner Vernunft ist daher das erste und zunächst auch das einzige Hauptproblem des kritischen Unternehmens. Das Resultat dieser Neubegründung besteht bekanntlich darin, dass die Möglichkeit einer Metaphysik im bisherigen Sinne verneint, die erkenntnistheoretische Dignität der anderen rationalen Wissenschaften aber aufrecht erhalten wird.

Eine Erkenntnis a priori und aus reiner Vernunft ist nur dann und insoweit möglich, als die Gegenstände dieser Erkenntnis ein Besitzthum a priori unserer Vernunft sind. Die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori also gründet sich auf die Apriorität oder, was dasselbe heißt, die transcendentale Subjectivität unserer Formen des Anschauens und des Denkens. Indem aber die transcendentale Aesthetik die Idealität von Raum und Zeit „beweist“, beweist sie auch zugleich die Phänomenalität unserer gesammten Außen- und Innenwelt: der „transcendentale Idealismus“ ist die unvermeidliche Consequenz der Lehre von der Apriorität unserer Anschauungsformen. Der „Idealismus“ war nicht das Ziel der Kant'schen Untersuchung. Er wurde nur deshalb „in den Lehrbegriff aufgenommen,“ weil er „das einzige Mittel“ war, die „eigentliche Aufgabe“ der Vernunftkritik zu lösen, nämlich die „Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori“ zu beweisen. (Prol. 125.) Der Idealismus erscheint somit zunächst nur als eine Art Nebenproduct des kritischen Unternehmens. Nun besteht aber — nach Kants Meinung — aller „echte“ Idealismus in der Behauptung: „Alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der Vernunft ist Wahrheit.“ (Prol. 122.) Der Idealismus, welcher also einerseits als Mittel dienen soll, die Möglichkeit reiner Vernunft-Erkenntnis zu beweisen, scheint nun von seiner Seite jene Erkenntnis zu gefährden, welche sich auf ein von außen Gegebenes autbaut, die empirische Erkenntnis oder die „Erfahrung“. Dieser Gefahr soll dadurch vor-

[1] A. Stöhr, „Analyse d. r. Naturwissenschaft Kants“. Wien 1884. S. 39.

gebeugt werden, dass Kant seinen eigenen Idealismus als einen „transcendentalen“ oder „kritischen“ näher bestimmt, welcher jenem „echten“ Idealismus gerade entgegengesetzt sein soll. Es obliegt aber unserem Philosophen der Beweis, dass mit dem von ihm vertretenen Idealismus die Möglichkeit einer empirischen Erkenntnis zusammenbestehen kann. So ergibt sich aus der Beantwortung der kritischen Grundfrage eine zweite oder Nebenfrage, nämlich die nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a posteriori. Diese letztere ist vom allgemein philosophischen Standpunkte zumindest nicht weniger wichtig, als jene; die bedeutendsten, auch dauernd wertvollsten Gedanken Kants treten gerade in ihrer Beantwortung zu Tage. Die Theorie der Erfahrung bildet den Höhepunkt der Kant'schen Gedankenentwicklung. Es ist aber auch andererseits klar, dass Kant in gewissem Sinne berechtigt war, diese zweite Frage erst im Laufe seiner Untersuchung aufzunehmen. Ihre Nothwendigkeit ergab sich eben erst aus der Beantwortung der „Hauptfrage“. Als „echte“ Idealisten, d. i. als solche, die einen von dem seinen wesentlich verschiedenen Standpunkt einnehmen, gelten ihm Cartesius und besonders Berkeley. Gegen sie vertheidigt Kant die Möglichkeit einer empirischen Erkenntnis von objectiver Giltigkeit, wie er die Möglichkeit einer Vernunfterkenntnis gegen die Einwürfe des Sceptismus vertheidigt. So finden wir das zweifache Thema der Vernunftkritik als zweifache Frontstellung gegen zweifache Infragestellung gesicherten und gewissen Erkennens: In Bezug auf synthetische Urtheile a priori gegen Hume, in Beziehung auf synthetische Urtheile a posteriori gegen Berkeley. Beide Gegner gelten als typische Vertreter ihrer Geistesrichtung. Die erste Aufgabe lag Kant ohne Zweifel zunächst viel mehr am Herzen, als die zweite. Sie erscheint ihm um ebenso viel dringender, als ihm Hume gefährlicher erscheint, als der „gute“ Berkeley; von jenem spricht er nie ohne die größte Achtung, von diesem selten ohne eine gewisse Geringschätzung. Bekanntlich hat Kant jede Verwandtschaft mit Berkeley abgelehnt; als ebenso bekannt kann vorausgesetzt werden, dass er dies mit Unrecht gethan hat. In wirklichem Gegensatze steht seine Lehre nur mit dem „problematischen“ Idealismus des Cartesius, nicht mit dem „dogmatischen“ des Berkeley. Der Idealismus Kants ist, der mit Nachdruck betonten Grundabsicht unseres Philosophen

nach, ein „transcendentaler“, der sich im wesentlichen vom empirischen Idealismus dadurch unterscheidet, dass mit ihm der empirische Realismus untrennbar verbunden ist. Diese neue Auffassung des Idealismus wird aber innerlich unhaltbar und wird auch thatsächlich im Laufe der Untersuchung fallen gelassen zufolge der grundsätzlichen Beschränkung der Zeitform auf die inneren Erscheinungen. Im Zusammenhang damit tritt unvermerkt eine Verschiebung der Gesichtspunkte ein, indem dem transcendentalen wieder ein empirischer Idealismus substituiert wird. Die „Hauptfrage“ bleibt von dieser innerlichen Wandlung unberührt. Erkenntnis aus reiner Vernunft und empirischer Idealismus bedeuten keinen Gegensatz. Umso einschneidender äußert sich dieselbe in Bezug auf das Problem der Erfahrung. Die Kant'sche Erfahrungstheorie baut sich thatsächlich auf zwei wesentlich verschiedenen Voraussetzungen auf: auf dem gewollten transcendentalen und auf dem aus ihm gewordenen empirischen Idealismus. Infolge dessen leidet sie auch an Widersprüchen, welche keine Kunst der Interpretation aus dem Wege zu räumen vermocht hat. Nur die Berücksichtigung ihrer zweifachen Ausgangspunkte kann den Schlüssel an die Hand geben, sie in Hinsicht jedes einzelnen derselben relativ widerspruchslos zu gestalten.

Schopenhauer zu dieser Formgebung den Verstand und unbewusste Schlüsse zu Hilfe nimmt, während für Kant Raum und Zeit unmittelbar die Reactionsformen der Sinnlichkeit auf jene Eindrücke bedeuten. Aber auch sachlich ist Kant gegen Schopenhauer im Recht. Dieser übersieht die Relativität in dem Begriffe des Gegebenseins. Auch nach seiner eigenen Lehre gibt es ein zweifach Gegebenes: Den „Eindruck von außen", welcher für die Sinnlichkeit, und die Empfindung, welche durch die Sinnlichkeit für den Verstand gegeben ist. Nun ist aber dasjenige, was wir in unserem Bewusstsein vorfinden, wenn wir zu philosophieren beginnen, gerade niemals die „bloße Empfindung", die „Modification im Sinnesorgan", sondern — nebst anderem — eine Mannigfaltigkeit räumlich und zeitlich bestimmter Empfindungscomplexe, welche wir Gegenstände nennen und zu denen auch unser Leib mitsammt den Sinnesorganen gehört. Vom Standpunkte des Bewusstseins sind nur diese gegeben, raum- und zeitlose Empfindungen aber sind zunächst nur Abstractionen, welche nur vom Standpunkte der Transcendentalphilosophie aus als gegeben angesehen werden können.

Nichtsdestoweniger bestehen bei Kant wirklich zwei einander widersprechende Auffassungen dieses Punktes: Kant hat sowohl gelehrt, dass es auf dem Boden der Sinnlichkeit phänomenale Gegenstände gibt, wie dass es keine solche gibt. Die Verschiedenheit dieser beiden Ansichten wird sich als Consequenz einer zweifachen Auffassung des sinnlichen Erkennens überhaupt erweisen. In jedem Fall aber handelt es sich bei den durch die Sinnlichkeit gegebenen Gegenständen um „Erscheinungen", d. i. um kategorial noch unbestimmte Gegenstände,[1] deren sämmtliche Bestimmungen anschaulicher Art sind.

2.

Es ist für das Folgende von Wichtigkeit, über das Verhältnis der transcendentalen Affection zur empirischen und der „Materie unserer sinnlichen Erkenntnis" zu den psycho-physiologischen „Empfindungen" Klarheit zu gewinnen. Es könnte als das nächstliegende scheinen, die Empfindungen des äußeren Sinnes jener „bloßen Empfindung im Sinnesorgan" gleichzusetzen, deren ausschließliches Recht auf den Titel des „Gegebenen" Schopenhauer so nachdrück-

[1] Kr. 56. Vergl. auch Vaihinger, Comm. II, 17.

lich behauptet. Dagegen spricht aber eine sehr einfache Erwägung. Diese Sinnesorgane nämlich, als Theile des menschlichen Leibes, gehören offenbar selbst zu den „gegebenen Gegenständen" im Sinne Kants und als Objecte wissenschaftlicher Forschung sogar zu den kategorial bestimmten „Gegenständen der Erfahrung" im prägnanten Sinne des Wortes. Es kann aber die allem Empirischen zugrunde liegende Empfindung nicht selbst schon in einem räumlich ausgedehnten Empfindungscomplexe entstanden, also nicht somatische Function sein. Es gibt auf dem Standpunkte der Transcendentalphilosophie keine körperlichen Dinge, welche nicht Erscheinungen des äußeren Sinnes, also nicht selbst aus jenen Empfindungen aufgebaut wären, deren Bedingung sie abgeben sollten. Ueberdies ist von der Vorstellung physiologischer Processe der Begriff der Bewegung und folglich auch der der Zeit nicht zu trennen. In der Empfindung aber, welche „an sich gar keine objective Vorstellung" ist, wird „weder die Anschauung vom Raume, noch von der Zeit angetroffen" (Kr. 159). Folglich kann sie auch ihrem Ursprunge nach nicht localisiert oder irgendwie zeitlich bestimmt gedacht werden. Der Stoff zur Erfahrung kann nicht selbst wieder durch Erfahrung gegeben sein.[1] Eine „Empfindung", welche schlechterdings raum- und zeitlos zu denken ist und doch mehr sein soll, als bloße Abstraction, ist überhaupt weder vom Standpunkte der Physiologie noch von dem der Psychologie, sondern nur von dem der Transcendentalphilosophie aus zu verstehen. Sie ist nicht in empirischem, sondern nur in transcendentalem Sinne ein Gegebenes. Sie ist überhaupt nicht als Bewusstseinsthatsache gegeben, sondern sie ist in Wahrheit nur — die Triftigkeit der Raum- und Zeitlehre vorausgesetzt — eine denknothwendige Fiction, um die Entstehung der empirischen Anschauung zu erklären. Die Empfindungen des äußeren Sinnes könnten deshalb auch transcendentale oder — per antiphrasin — „reine" Empfindungen heißen, weil in ihnen nichts, was nicht zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Offenbar ist dann aber auch jener Sinn, welcher auf Grund äußerer Einwirkungen diese Empfindungen hervorbringt, in die ihm eigene Form fasst und erst nach dieser zweifachen „Assimilation" jene primären Eindrücke als „Anschauungen" dem Bewusstsein darbietet, nicht identisch mit

[1] Vergl. K. Fischer „Kritik der Kant'schen Philosophie", II. Aufl. S. 167.

unseren körperlichen Sinnesorganen, noch mit irgend einer Art von Empfänglichkeit für physikalische oder sonstige empirische Reize. Er ist kein empirisches, sondern ein transcendentales Vermögen. Es fragt sich, ob neben diesem äußeren Sinn in transcendentaler noch außerdem ein äußerer Sinn in empirischer Bedeutung anzunehmen sei. Versuche, welche von den Schwierigkeiten der transcendentalen Affection ausgehend, den äußeren Sinn überhaupt ins Empirische umzudeuten bestrebt sind, bleiben zunächst außer Betracht. Dieselben stürzen sich auch nicht nur, „um die Scylla der transcendenten Affection zu vermeiden, in die Charybdis der empirischen",[1] sondern stehen auch mit der „beständigen Behauptung der Kritik" im Widerspruch, welche „den Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Uebersinnlichem setzt".[2] Nichtsdestoweniger ist kein Zweifel, dass Kant neben der transcendentalen auch eine empirische Affection gelehrt hat. Dass er von einer solchen nur an verhältnismäßig wenigen Stellen ausdrücklich spricht, beweist nur, dass er sie zwar als selbstverständlich vorausgesetzt; aber auch, dass er sie in Bezug auf seine transcendentalphilosophische Aufgabe für unwichtig gehalten hat. Die empirische Affection besteht in der Affection des empirischen Ichs durch Erscheinungen, und zwar hier durch äußere Erscheinungen. Dieses empirische Ich ist aber nicht — wie Vaihinger meint[3] — mit dem empirischen Ich des inneren Sinnes identisch, sondern ist vielmehr das empirische Ich des äußeren Sinnes: Es ist der „menschliche Körper", der „durch körperliche Dinge" afficiert wird, wie Kant in der „Anthropologie" (S. W. VII, 465), ausdrücklich lehrt, in welcher überhaupt das Capitel von der empirischen Affection seine systematische Stelle hat. Auch die Sinne, welche von der empirischen Affection getroffen werden, sind nicht psychische Vermögen irgend welcher Art, sondern selbst körperliche Dinge; sie sind identisch mit unseren leiblichen Sinnesorganen. Nur von diesen gilt es, dass „äußere Sinne" nur durch

[1] Vaihinger, Comm. II, 51.

[2] „Ueber eine Entdeckung etc." S. W. VI, S. 31.

[3] Der Genannte behandelt sehr eingehend und interessant die Frage der empirischen Affection neben der transcendentalen in den „Strassburger Abhandlungen zur Philosophie" 1884. „Zu Kants Widerlegung des Idealismus", welche uns noch später beschäftigen wird.

Bewegung afficiert werden können (Met. Anf. d. Natw. S. W. IV, 366). Nur zu somatischen Sinnesorganen kann eine „physisch verstandene Sache an sich selbst" „verschiedene Lagen" einnehmen (Kr. 74). Ebenso ist das „Licht, welches zwischen unserem Auge und den Weltkörpern spielt" (Kr. 190) ein äußeres Phänomen, welches zwischen zwei anderen äußeren Erscheinungen eine Verbindung herstellt. Die empirische Affection ist mit einem Wort nichts anderes, als ein Causalverhältnis zwischen äußeren Erscheinungen, von denen die eine als Object, die andere als Subject gilt, welch letzteres aber weder mit dem transcendentalen Ich noch mit dem empirischen Ich des inneren Sinnes zusammentällt, sondern nur als deren Repräsentant innerhalb der Körperwelt gelten kann. Die Frage nach dem Verhältnis von Empfindung zu bewegter Materie ist für die Transcendentalphilosophie ebenso irrelevant, wie die nach dem Verhältnis des „allgemeinen äußeren Sinnes" zu den „fünf speciellen äußeren Sinnen" (Vaihinger, Comm. II, 124). Jener heißt äußerer Sinn, weil ihm die Form des Raumes eigen ist, diese heißen so, weil sie selbst im Raume sich befinden und von Dingen im Raume afficiert werden.

3.

Kant hat gelehrt, dass die primären Eindrücke, welche unser äußerer Sinn empfängt, in der Art zustande kommen, dass derselbe von Dingen an sich afficiert wird. In den Kantischen Schriften finden sich so viele Stellen von erfreulicher Klarheit und Bestimmtheit, in welchen diese Affection durch Dinge an sich gelehrt wird, dass man Vaihinger nur beistimmen kann, wenn er sagt, es gehöre Muth dazu, „zu behaupten, Kant habe nicht im Ernste von unbekannten Dingen an sich gesprochen, welche uns afficieren" (Comm. II. 21). Die Frage ist nur die, ob die transcendentale Affection durch Dinge an sich nicht mit anderen Fundamentalsätzen des Kriticismus im Widerspruch steht. Es ist für das Folgende von Wichtigkeit, ob und in welchem Sinne die Lehre von der transcendentalen Affection mit dem Buchstaben und Geist des Kant'schen Systems vereinbar ist. Wenn die Dinge an sich uns afficieren, so sind sie die Ursache der transcendentalen Affection, wie die allem Gegebenen zugrunde liegende Empfindung deren Wirkung ist. Nun kommt — nach der Kritik eigenen Worten —

den Kategorien nur immanente, niemals transcendente Geltung zu. Folglich kann ein transcendenter Gegenstand (bezw. eine Action desselben) weder die Ursache der Affection sein, noch kann seine Existenz aus dieser erschlossen werden. Wenn „Ding an sich" einen transcendenten Gegenstand bedeutet, so ist die Lehre von der transcendentalen Affection ohne Zweifel die Achillesferse des Kant'schen Systems, wie seit Jacobis und Schulzes classischer Kritik immer wieder behauptet wird. Wenn man aber, wie billig, nicht die einleitenden, sondern die abschließenden Begriffsbestimmungen des Systems zum Maßstabe seiner Kritik macht, so braucht die Transcendentalphilosophie an dieser Klippe nicht zu scheitern. Der Ausdruck „transcendentale Affection" besagt zunächst nichts anderes, als dass die Eindrücke, auf welche der äußere Sinn mit Empfindung reagiert, in keiner Weise auf das erkennende Subject zurückgeführt werden können, d. h. dass sie für den äußeren Sinn ein absolut Gegebenes sind. Die metaphysische Gleichung: „Ding an sich = Ich an sich" bleibt als schlechterdings problematisch dabei außer Discussion. In dem Urtheile aber, welches den Ursprung jener Eindrücke aus uns selbst negiert, ist zugleich schon gesagt, dass dieselben anderswoher stammen müssen.[1]

Mit dieser Erkenntnis halten wir unmittelbar an der Schwelle der Transcendenz. Wir überschreiten diese Schwelle noch nicht, wenn wir, dem „Leitfaden der Causalität" folgend, durch die Frage nach dem Ursprung jener Eindrücke dieses „anderswoher" näher zu bestimmen suchen. Nur die Antwort auf diese Frage ist entscheidend. Dieselbe kann positiv oder negativ ausfallen; sie kann eine Erkenntnis der afficierenden Ursache enthalten wollen, oder sie kann die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis verneinen. Nur in jenem Falle steht sie mit dem Geiste der Kritik in Widerspruch, nicht in diesem. Der Begriff des „Dinges an sich", welcher an die Stelle jenes „anderswoher" von Kant gesetzt wird, lässt nun thatsächlich eine zweifache Auslegung zu, eine positive und eine negative. Insbesondere in den einleitenden Abschnitten der Vernunftskritik hat das Ding an sich einen ausgesprochen gegenständlichen Charakter. Es ist ein wirkliches Ding, gedacht nach Analogie der „Dinge für uns", nur nach Abzug alles dessen, was an diesen letzteren als sub-

[1] „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten." S. W. IV. 299.

jectiv erkannt worden ist. Die transcendente Existenz von Dingen an sich gilt so gut, wie als Axiom. In der fortschreitenden Gedankenentwicklung tritt jedoch eine weitgehende Umbestimmung jenes Begriffes ein, welche dahin führt, das „Ding an sich" als „bloßen Grenzbegriff" oder „Noumenon im negativen Verstande" zu bezeichnen, als ein schlechthin unbestimmtes und unbestimmbares „Etwas überhaupt = x" (Kr. 219, f.). Auf diesem Standpunkte ist das Ding an sich nichts mehr als bloßer Correlatbegriff der Erscheinung (Prol. 63).

Wenn die Dinge an sich metaphysische Wesenheiten sind, deren Existenz schon vor dem Schluss aus der transcendentalen Affection anderwärts feststeht, so wird jenes unbestimmte „anderswoher" durch die Gleichsetzung mit ihnen in positivem Sinne bestimmt, und so durch die Angabe einer bestimmten, transcendenten Ursache (Dinge an sich) zu einer gegebenen Wirkung (Affection) die Grenze der zulässigen Anwendung des Causalbegriffes thatsächlich überschritten. Bedeutet aber „Ding an sich" einen bloßen Grenzbegriff = x, so steht es mit jenem „anderswoher" erkenntnistheoretisch auf vollkommen gleicher Stufe;[1] es ist nur ein anderer Ausdruck für das Ende aller immanenten Erkenntnis und die Unerreichbarkeit aller transcendenten. Ein bloßer Begriff kann nicht wirkliche Ursache der Affection sein, aber er kann unsere Causalerklärung als Grenzbegriff abschließen. Es liegt dann wohl ein Causalschluss vor, aber ein unvollendeter und unvollendbarer. Die erkannte Unmöglichkeit — und zwar nicht eine zufällige oder vorläufige, sondern eine principielle Unmöglichkeit — einer gegebenen Wirkung eine bestimmte Ursache zu setzen, bedeutet nichts anderes, als die Selbstaufhebung dieses sonst so fruchtbaren Denkprincips im Augenblicke seiner versuchten Anwendung auf Transcendentes. Die „Affection durch Dinge an sich" erscheint dann nur als eine positive Wendung für eine negative Erkenntnis, nämlich für die vom Standpunkt des Kant'schen Systems nicht anfechtbare Erkenntnis, dass zur gegebenen Wirkung eine Ursache im Immanenten nicht auffindbar ist. „Ding an sich" ist dann nicht mehr als der bloße Correlatbegriff der Receptivität: „Indessen

[1] Der Ausdruck „anderswoher" ist allerdings um ebensoviel besser, wie der Ausdruck „Ding an sich", als er unbestimmter ist als dieser. Dasselbe gilt von „geben" im Gegensatze zu „afficieren". Der „nichtssagendere" Ausdruck (Schopenhauer) ist hier der passendere.

können wir — heißt es Kr. 349 — die bloß intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transcendentale Object nennen, bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität entspricht.“ [1]

Das Entscheidende in unserer Frage bleibt also die Begriffsbestimmung der „Dinge an sich“. Thatsächlich spielt das Ding an sich im Kant'schen System eine Doppelrolle: Einmal als „Gegenstand“, das anderemal als „Begriff“, einmal als Noumenon im positiven — das anderemal als Noumenon im negativen Verstande. Dieser Umstand hängt innig mit der zweifachen Form der Kantischen Erfahrungslehre zusammen. Hier genügt der Nachweis, dass nur die negative Fassung des Ding an sich-Begriffes die Schwierigkeiten der transcendentalen Affection überwinden kann.

4.

Zusammenfassend können wir also den äußeren Sinn definieren als jene Seite unserer Receptivität, welche Eindrücke empfängt, von denen nur feststeht, dass sie nicht aus dem erkennenden Subjecte stammen, und auf diese Eindrücke qualitativ durch die transcendentalen Empfindungen, quantitativ durch deren Einformung in die ihm eigene Anschauungsform des Raumes reagiert. Mit doppelter Berechtigung kann also der „äußere Sinn“ seinen Namen sichern: Weil er Eindrücke von „außen“, wenn auch unbekannt woher, empfängt, und weil er diese Eindrücke in der Form des Raumes ordnet, „in welchem alles außereinander, er selbst der Raum aber in uns ist“ (Kr. 599). Das erstere „außen“ ist transcendental und bezieht sich auf den äußeren Sinn als receptives Organ unseres „Gemüthes“; das zweite „außen“ ist empirisch und bezieht sich auf den Inhalt des äußeren Sinnes, auf die „empirisch äußerlichen Gegenstände“ (Kr. 601). Der äußere Sinn selbst aber mitsammt dem Raume gehört dem erkennenden Subjecte an und ist in transcendentalem Sinne „in uns“. Daher ist auch die ganze Außenwelt nicht Ding an sich, sondern eine bloße Erscheinung unseres äußeren Sinnes, wie die transcendentale Aesthetik „unleugbar bewiesen“ hat.

[1] Mit Recht bemerkt zu dieser Stelle Drobisch („Kants Ding an sich und sein Erfahrungsbegriff“ 1885): „Hier wird dem transcendentalen Object kaum mehr als eine bloß nominale, und höchstens nur die conceptuale Bedeutung eines Gedankendings zugestanden.“ (S. 9).

III. CAPITEL.

Der innere Sinn.

1.

Der Begriff des inneren Sinnes bietet ungleich größere Schwierigkeiten, als der des äußeren. Trotz der eminenten Bedeutung, welche die Lehre vom inneren Sinn für das ganze System der Transcendentalphilosophie besitzt, sind die grundlegenden Aeußerungen Kants über diesen Punkt verhältnismäßig spärlich und unzureichend. Mit Recht hat Herbart bemerkt, Kant bringe den inneren Sinn in den ersten Zeilen „nicht eben in der Meinung, ein Problem aufzustellen, sondern vielmehr den Grundstein zu allem Folgenden zu legen".[1] Der Begriff des inneren Sinnes ist thatsächlich in zwei wesentlich verschiedenen Auffassungen im Kant'schen System wirksam, welche allerdings in der Darstellung unterschiedslos durcheinanderlaufen und deren Trennung nur durch die Berücksichtigung ihrer Wirkung auf die Erfahrungslehre möglich ist. Die Differenz dieser beiden Auffassungen lässt sich am kürzesten ausdrücken durch das Verhältnis des äußeren Sinnes zum inneren, welcher einmal das Verhältnis der Coordination, das anderemal ein Verhältnis der Subordination ist: Dort der äußere Sinn neben dem inneren als selbständige und gleichberechtigte Erkenntnisquelle, hier der äußere Sinn als bloße Theilsphäre des inneren. Es wird unsere nächste Aufgabe sein, durch systematische Analyse der Kant'schen Begriffsbestimmungen den Gegensatz sowie den Zusammenhang der beiden divergierenden Auffassungen klarzustellen.

---

[1] Psychologie als Wissenschaft: II, § 125. S. 189.

2.

Jene Auffassung, welche den inneren Sinn in eine Parallele zum äußeren stellt, ist ohne Zweifel die ursprüngliche; sie ist eben jene, welche an Locke anknüpft. Wenn die Seele auf die inneren Vorgänge in ihr selbst „blickt" und sie betrachtet, so versehen sie den Verstand mit einer anderen Art von Vorstellungen, die von Außendingen nicht erlangt werden können; dahin gehören das Wahrnehmen, das Denken, Zweifeln, Glauben, Begründen, Wissen, Wollen und alle jene verschiedenen Thätigkeiten der eigenen Seele. Indem wir uns deren bewusst sind und sie in uns betrachten, so empfängt unser Verstand dadurch ebenso bestimmte Vorstellungen, wie von den unsere Sinne erregenden Körpern. Diese Quelle von Vorstellungen hat jeder ganz in sich selbst, und obgleich hier von keinem Sinne gesprochen werden kann, da sie mit äußerlichen Gegenständen nichts zu thun hat, so ist sie doch dem Sinne sehr ähnlich und könnte ganz richtig innerer Sinn genannt werden. Allein da ich jene Quelle schon Sinneswahrnehmung nenne, so nenne ich dieselbe Selbstwahrnehmung, da die von ihr gebotenen Vorstellungen von der Seele nur durch Wahrnehmung ihres eigenen Thuns in ihr gewonnen werden können.[1] Wir haben also zwei von einander unabhängige Erkenntnisquellen, Sensation und Reflexion, verschieden durch den Ursprung ihrer Vorstellungen, geeint durch ihre gemeinsame Existenz in ein und derselben „Seele".[2] In der gleichen Auffassung wurzelt auch Kants Begriff des inneren Sinnes: Dieser ist das Organ des Selbstbewusstseins im Gegensatze zum äußeren Sinne als dem Organ der eigentlichen (objectiven) Sinneswahrnehmung. Es fragt sich nun, inwieweit der angestrebte Parallelismus der beiden Sinne von Kant thatsächlich festgehalten wurde. Ist ein solcher auf Kant'scher Voraussetzung überhaupt durchführbar?

---

[1] Essay on human understanding. II, 1. § 4. Uebersetzung von Rieglmann, 1894. S. 125.

[2] Ueber die Zweideutigkeit auch im Locke'schen Begriff des inneren Sinnes vergl. Cohen „Kants Theorie d. Erf." 2. Aufl. S. 332. — Ueber den Gegensatz in der Auffassung des inneren Sinnes bei Locke und Leibnitz und Kants Verhältnis zu beiden vergl. Volkmann, Psychologie, II, 184 ff.

3.

Kant definiert den inneren Sinn als jene „Eigenschaft unseres Gemüthes," vermittelst deren „das Gemüth sich selbst oder seinen inneren Zustand anschauet". Der innere Sinn gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst als einem Object; allein es (er?) ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so dass alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird" (Kr. 58). Gleich hier am Beginn tritt uns ein auffallender Gegensatz der beiden Sinne in Hinsicht ihrer „Gegenstände" entgegen. „Dasjenige, was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper." „Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinnes und heiße Seele" (Kr. 274). Offenbar bedeutet in beiden Fällen „Gegenstand" etwas ganz verschiedenes: Der Gegenstand des äußeren Sinnes ist jener, welcher durch ihn gegeben wird, der Gegenstand des inneren Sinnes ist aber der, welcher für ihn gegeben ist. Jener ist eine Bestimmung des äußeren Sinnes, eine empirische Anschauung, welche ihre Existenz der specifischen Reaction desselben auf die transcendentale Affection verdankt. Der Gegenstand des inneren Sinnes aber ist nicht eine Erscheinung vor demselben, sondern vielmehr der afficierende Gegenstand selbst. Während dort die Affection durch Dinge an sich aus dem factischen Gegebensein empirischer Gegenstände erschlossen wurde, bildet hier die Affection den Ausgangspunkt und den Schlüssel zum Verständnis des inneren Sinnes. Der afficierende Gegenstand ist uns unmittelbar bekannt, er ist unser eigenes Ich, und zwar unser transcedentales Ich, dessen Existenz von Kant nicht erschlossen, sondern vorausgesetzt wird. Indem das „Gemüth" sich selbst afficiert, entstehen in ihm — analog dem äußeren Sinn — Empfindungen, welche in der dem inneren Sinne eigenen Anschauungsform der Zeit sich ordnen; diese inneren Anschauungen sind nicht Anschauungen der Seele selbst, sondern solche ihres inneren Zustandes. In manchen Punkten scheint also ein Parallelismus der beiden Sinne thatsächlich vorhanden: Hier wie dort haben wir ein afficierendes Etwas, die von diesem angeregte Empfindung, eine bestimmte formale Beschaffenheit des Sinnes und die aus diesen beiden hervorgehende, dem afficierenden Gegenstand unadäquate Anschauung. Diese Sachlage ändert

sich jedoch sofort, sobald wir auf die Frage nach der eigentlichen Beschaffenheit jene „inneren Bestimmungen, die in Verhältnissen der Zeit vorgestellt werden," näher eingehen. Beim äußeren Sinne war diese Frage leicht zu beantworten: Bestimmung des äußeren Sinnes ist alles, was wir uns als außer uns, d. i. im Raume, vorstellen. Die Anschauungsform des Sinnes selbst war das charakteristische Merkmal aller ihm zugehörigen Erscheinungen. Dieses gilt von der Zeit nicht in gleicher Weise. Nicht nur hat die Zeitlichkeit mit dem Wesen der inneren Vorgänge keinen immanenten Zusammenhang, sondern, was die Hauptsache ist, es geht überhaupt nicht an, die Zeit und was mit ihr zusammenhängt, auf das innere Geschehen zu beschränken. Bewegung und Veränderung in der Körperwelt sind nicht zeitlos zu denken. Hiemit ist die angestrebte Parallele zwischen den beiden Zweigen der Sinnlichkeit bereits durchbrochen, insofern dem inneren Sinne im Gegensatze zum äußeren das Specifische seiner Anschauungsform mangelt. Die Zeit kann nur indirect zur Kennzeichnung der inneren Phänomene dienen, insoferne alles ausschließlich zum inneren Sinne gerechnet werden muss, was nur im Zeitverhältnisse und nicht zugleich im Raume vorgestellt wird. Der Ausdruck „innerer" Sinn ist daher zunächst nur ein Correlat des „äußeren". „Außer uns" bedeutet aber: „in einem anderen Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde" (Kr. 59). „In uns" müsste daher heißen: „innerhalb jenes Raumes, darinnen ich mich befinde." Demnach würde also der menschliche Körper, das „leibhafte Ich",[1] die Grenze bilden zwischen den Gebieten des äußeren und des inneren Sinnes.[2] Da aber, was „als Gegenstand des inneren Sinnes von uns vorgestellt wird", kein Gegenstand äußerer Sinne, d. i. keine Erscheinung im Raume sein kann (Kr. 591), so wird als die Grenzlinie des Außen und Innen nicht die Oberfläche des menschlichen Leibes, sondern vielmehr der Gegensatz des Physischen und Psychischen aufzufassen sein. Von den zerstreuten und verhältnismäßig überaus spärlichen Aeußerungen,

[1] Vergl. A. Langes Kritik des inneren Sinnes in „Logische Studien", 1877. S. 37 ff.

[2] Anthrop. (VII, 465) wird der innere Sinn erklärt als jener, „wo der menschliche Körper durchs Gemüth afficiert wird". In der Antinomie (Kr. 343) heißt es: „Denn euer Gegenstand — das All — ist bloß in eurem Gehirne und kann außer demselben gar nicht gegeben werden."

in welchen Kant den faktischen Umfang der Bestimmungen des inneren Sinnes umgrenzt, seien die wichtigsten nachfolgend zusammengestellt:

Alle Vorstellungen, sie mögen nur äußere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, gehören doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüthes, zum inneren Zustande (Kr. 67).[1] Aller Zuwachs der empirischen Erkenntnis und jeder Fortschritt der Wahrnehmung ist nichts als eine Erweiterung der Bestimmung des inneren Sinnes (Kr. 186). Gedanken, Bewusstsein, Begierden u. s. w. denkender Wesen können wir nicht äußerlich anschauen; denn dieses gehört alles vor den inneren Sinn (Kr. 591). Als „Prädicate des inneren Sinnes" werden ferner aufgeführt: Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschließung; Vorstellungen, Wille; Vorstellungen und Denken (Kr. 592); meine Gedanken (Kr. 599); die Empfindungen, Lust und Schmerz (Kr. 601); des Bewusstseins überhaupt (Prol. 57 A). Wie die Außenwelt Gegenstand der „Körperlehre, als einer Physiologie der Gegenstände äußerer Sinne" ist, so bildet diese Innenwelt den Gegenstand der „Seelenlehre, als der Physiologie des inneren Sinnes (Kr. 605). Jene zieht die „ausgedehnte", diese die „denkende Natur" in Erwägung. (Met. Anfgr. d. N.-W. IV. 357.) Nur jene hat einen rationalen Theil und ist „eigentliche Wissenschaft", diese ist und bleibt empirische Psychologie.[2] Es ist von Wichtigkeit, diese methodologische Auftheilung der wissenschaftlichen Behandlung der beiden Sinnesgebiete im Auge zu behalten. Unter jenen inneren Erscheinungen lassen sich vier Gruppen unterscheiden: Die erste Gruppe umfasst — in irgend einer Weise — auch die äußeren Erscheinungen, die zweite bezieht sich auf Gedanken und Vorstellungen, die dritte auf den Willen, die vierte endlich auf die Gefühle der Lust und Unlust. Im allgemeinen hat als Kennzeichen einer Bestimmung des inneren Sinnes zu gelten:

1. dass sie Anschauung (im weitesten Sinne), d. i. eine Erkenntnis sei, die sich auf ihren Gegenstand unmittelbar bezieht;
2. dass sie sinnlich sei, d. i. auf Empfindungen beruhe;
3. dass sie im Zeitverhältnisse vorgestellt werde;

---

[1] Vergl. auch Kr. 567.

[2]) „Phaenomena recensuntur et exponuntur, primo sensus externi in Physica, deinde sensus interni in Psychologia empirica (Diss. II, 404).

4. dass sie zugleich ein Verhältnis ihres Gegenstandes zum inneren Zustande des Subjectes ausdrücke;

5. endlich — wenn der Parallelismus der beiden Sinne festgehalten wird — dass die innere Erscheinung nicht im äußeren Sinne ihren Ursprung haben könne.

4.

Unsere nächste Aufgabe wird sein, die Lehre vom inneren Sinne in der Richtung der parallelen und paritätischen Auffassung der beiden Sinne zu interpretieren, um dadurch der ursprünglichen Absicht Kants zum Ausdrucke zu verhelfen.

Unter diesem Gesichtspunkte erhebt sich zunächst die Frage, mit welchem Rechte und in welchem Sinne auch die äußeren Erscheinungen zum inneren Sinne gezählt werden können? Der von Kant thatsächlich ergriffene Ausweg, den äußeren Sinn ganz und gar in den inneren aufgehen zu lassen, bleibt — weil der parallelen Auffassung widerstreitend — vorläufig außer Betracht. An sich selbst genommen, d. i. eben als Gegenstände unseres äußeren Sinnes, bleiben die äußeren Erscheinungen vom Gebiete des inneren Sinnes offenbar ausgeschlossen. Die Körper im Raume sind keine inneren Zustände in unserer Seele, die Physik ist kein Zweig der empirischen Psychologie. Dass jene Körper selbst wieder Erscheinungen sind und als solche von Kant auch „Vorstellungen" genannt werden, thut nichts zur Sache: sie sind Vorstellungen in transcendentaler Bedeutung und gehören unserem transcendentalen Ich an, dessen Organ, der äußere Sinn, selbst ein transcendentales Vermögen ist. Dass auch den äußeren Erscheinungen eine Zeitordnung eigen ist, bleibt vorläufig gleichfalls außer Betracht, denn die objective Zeitbestimmtheit der Geschehnisse in der Außenwelt ist nicht identisch mit dem subjectiven Zeitverhältnisse unseres empirischen Bewusstseins und dem beständigen Wechsel innerer Vorgänge. Wohl aber sind die Wahrnehmungen, sowie die Erinnerungs- und Phantasie-Vorstellungen, welche sich auf jene Außenwelt beziehen, als solche jederzeit auch Gegenstand unseres empirischen Bewusstseins und stehen zum inneren Zustande unserer „Seele" in ganz bestimmten Verhältnissen. Als empirische Bewusstseinsinhalte sind sie auch in den beständigen Wechsel aller inneren Erscheinungen einbezogen. „Unsere Apprehension des

Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv und also immer wechselnd", mag dieses Mannigfaltige „an sich" successiv sein oder nicht. Die Außenwelt, insoferne sie äußere Wahrnehmung ist, gehört also zweifellos in gewisser Weise auch dem inneren Sinne an. Nun fragt es sich eben, wie die Zugehörigkeit der äußeren Erscheinungen zum äußeren Sinne (als Körper im Raume) zu vereinbaren ist mit der Zugehörigkeit ebenderselben Erscheinungen (als Wahrnehmungen in der Zeit) zum inneren Sinne, ohne die Selbständigkeit des äußeren Sinnes gegenüber dem inneren aufzuheben? Der bequemste Ausweg schiene die Annahme einer inhaltlichen Doppelexistenz dieser äußeren Erscheinungen zu sein: als Erscheinungen im Raume in transcendentaler Bedeutung und als Wahrnehmungen dieser Erscheinungen in empirischem Sinne; jene könnten dann als „Körper" zum äußeren, diese als „Bestimmungen des Gemüthes" zum inneren Sinne gerechnet werden. In Wirklichkeit würde aber dieser Ausweg, welcher sich mit der hypothetischen Conjunctur Vaihingers[1] sehr nahe berührt, nur einer Verdoppelung der vorliegenden Schwierigkeit gleichkommen. Die äußeren Erscheinungen in transcendentaler Bedeutung würden einerseits — wie später gezeigt werden soll — ebenso als „Erscheinungen" einem inneren Sinne in transcendentaler Bedeutung zugehören, wie andererseits äußere Wahrnehmung in einem empirischen Subjecte einen äußeren Sinn in empirischer Bedeutung voraussetzt, der dann wieder seinem Inhalte nach zum empirischen inneren Sinne in dem gleichen fraglichen Verhältnisse stehen würde, wie bisher. Ueberdies würde diese Annahme einen zweifachen Raum voraussetzen: einen Raum als Form des transcendental- und einen Raum als Form des empirisch-äußeren Sinnes. Auch der letztere Raum wäre natürlich außerhalb des empirischen Subjectes und unserer Wahrnehmungsinhalte, folglich „außer uns", daher sich die Schwierigkeit, wie dasjenige, was empirisch „außer uns" ist, zugleich empirisch „in uns" sein könne, nur wiederholen würde. Alle diese Schwierigkeiten scheinen vermieden werden zu können, wenn man an die Stelle einer zweifachen Existenz eine doppelte Zuordnung der äußeren Erscheinungen in der Weise setzt, dass sie

[1] In den bereits erwähnten „Straßburger Abhandlungen z. Philosophie" 1884: „Zu Kants Widerlegung des Idealismus."

ihrem Gegenstande nach dem äußeren, der Art ihres Gegebenwerdens nach aber dem inneren Sinne angehören. Diese Wendung setzt die begriffliche Trennung der äußeren Wahrnehmung in Wahrnehmungsinhalt und Wahrnehmungsfunction voraus; jener ist äußere, diese innere Erscheinung. Sie fällt im wesentlichen mit der Locke'schen Auffassung des inneren Sinnes zusammen: Nicht die äußere Wahrnehmung ihrem Inhalte nach, sondern das Bewusstsein der wahrnehmenden Thätigkeit der Seele gehört dem inneren Sinne an. Die äußere Erscheinung ist dann: Wahrnehmung (unmittelbare Empfindungswirklichkeit) im Raume und Bewusstsein dieses Wahrnehmens (nur) in der Zeit; mit anderen Worten, das „Wahrnehmen" im Raume wird selbst wieder wahrgenommen und diese zweite Wahrnehmung ordnet sich als eine „innere" nur im Zeitverhältnisse.[1] Die Anschauungen des inneren Sinnes, soferne sie sich auf jene des äußeren beziehen, sind also zeitlich geordnete Empfindungen von dem Gegebenwerden der Anschauungen im äußeren Sinne. Diese Empfindungen bilden die „Materie" der inneren Anschauungen, die Zeit ist deren „Form". Nach Analogie des äußeren Sinnes werden auch diese inneren Empfindungen auf eine Affection zurückgeführt werden müssen. Das Afficierende kann hier aber weder das Ding an sich, noch die äußere Erscheinung als solche, sondern nur das transcendentale Subject selbst im Acte der Erzeugung seiner äußeren Anschauungen sein. Unser innerer Sinn muss also durch jene transcendentalpsychologische Einwirkung, welche das Subject als äußerer Sinn durch Dinge an sich erleidet, irgendwie mitafficiert werden, und das

[1] Dass auch diese Wahrnehmung des Wahrnehmens wieder wahrgenommen werden müsste, um ins Bewusstsein zu treten, u. s. f. in indefinitum, ist eine leicht bemerkbare Schwierigkeit, welche aber jeder Form der Lehre vom i. S. eigen ist. (Vergl. Drobisch „Emp. Psychologie" II, § 56; Volkmann „Lehrbuch d. Psychologie" II, 185 ff.). Es ist aber doch ein bemerkenswerter Unterschied, ob die „wahrzunehmende Wahrnehmung" bereits selbst eine innere oder, wie in obigem Fall, äußere Wahrnehmung ist. Der letzteren kommt nämlich das Prädicat „Wahrnehmung", s. str., überhaupt erst dann zu, wenn die bei ihrem Auftreten ins Spiel gesetzten Bewusstseins-Functionen selbst bewusst geworden sind. Ohne diesen Umstand ist sie eben äußere Erscheinug, aber nicht äußere Wahrnehmung. Die äußere Wahrnehmung ist eben nur darum „Wahrnehmung", weil sie jederzeit zugleich innere Wahrnehmung ist.

Product dieser Affection in Verbindung mit der bereitliegenden Zeitform ist das Bewusstsein des empirischen Ichs, durch den äußeren Sinn irgendwie bestimmt worden zu sein, d. i. das Bewusstsein äußeren Wahrnehmens. Das Gemüth afficiert sich selbst durch das „Setzen" seiner Vorstellungen, wie es auch die Vorstellung der Zeit selbst durch eine solche Selbstaffection erzeugt (Kr. 77). Das Verhältnis von äußerem und innerem Sinn wäre demnach nicht so zu denken, dass die Erscheinungen des ersteren zugleich solche des letzteren sind, sondern so, dass ihnen jederzeit eine innere Erscheinung genau correspondiert. Der Wahrnehmungsinhalt ist gänzlich außer uns, das Bewusstsein des Wahrnehmens gänzlich in uns. Nur vermittelst der inneren Anschauung erfassen wir auch die äußeren in der „Vorstellungskraft", d. i. im empirischen Bewusstsein (Kr. 67). Beide Arten von phänomenalen Erkenntnisgebilden sind ihrer Beschaffenheit nach ganz ungleichartig, entsprechen sich aber vollkommen vermöge ihres gemeinsamen Ursprunges und ergänzen sich gegenseitig zur vollendeten sinnlichen Wahrnehmung. Eine solche Art von „psycho-physischem Parallelismus" bietet allein die Möglichkeit, die ursprünglichen, mit Locke übereinstimmenden Ansätze einer paritätischen Auffassung beider Sinne weiterzuführen.

Ein Vergleich der Erscheinungen der beiden Sinne ergibt aber einen bemerkenswerten Unterschied: Der Wahrnehmungs-Inhalt, welcher dem äußeren Sinne angehört, ist unmittelbare Empfindungswirklichkeit im Raume. Die Wahrnehmung ist selbst das Wirkliche im Raume (Kr. 602). Es gibt nichts außerhalb der äußeren Erscheinung, worauf diese sich beziehen könnte, oder womit sie übereinzustimmen hätte. Der Raum ist die Daseinsform der empirischen Außenwelt. Eine ebenso primäre Bewusstseinsthatsache ist auch das Wahrnehmen selbst, als Function betrachtet; die Zeit ist die Daseinsform aller Bethätigungen unseres Wahrnehmungsvermögens. Im Gegensatze dazu aber ist die ihr entsprechende Bestimmung des inneren Sinnes secundären Charakters: sie ist eine Wahrnehmung unseres Wahrnehmens, eine Erscheinung dieses inneren Vorganges.

Als innerer Vorgang betrachtet, ist natürlich auch diese innere Wahrnehmung ein primäres Phänomen, sie ist aber secundären Charakters ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung nach, insoferne sie nicht mit ihrem Gegenstande zusammenfällt. Gilt aber die Zeit

als die Form des inneren Sinnes, so ist auch die Zeitbestimmung, in welcher uns die primären Vorgänge in unserer Seele erscheinen, von secundärer Art; die Zeit unseres inneren Sinnes ist dann eine Vorstellungs- nicht eine Daseinsform der inneren Geschehnisse.

5.

Eine besondere Stellung in Bezug auf den inneren Sinn nehmen die „Vorstellungen“ s. str., d. s. die Erinnerungs-, Phantasie- und Traumvorstellungen („Einbildungen“) ein. Zu ihnen müssen auch die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit gerechnet werden, sofern sie als Vorstellungen dem empirischen Bewusstsein angehören. Obwohl unsere Vorstellungen zum größten Theil äußere Gegenstände zum Inhalte haben, gehören sie doch insgesammt zweifellos der Innenwelt des vorstellenden Subjectes an. Es gilt als Täuschung, wenn der Mensch die Erscheinungen des inneren Sinnes für äußere Erscheinungen, d. i. Einbildungen für Empfindungen, nimmt (Anthrop. VII. 474). Nur solche räumliche Vorstellungen also, die auf äußerer Empfindung beruhen, gehören dem äußeren Sinn an. Jene Empfindungen also, die den „Einbildungen“ zugrunde liegen, müssen durch „innere Ursachen gewirkt sein“ (Kr. 567). Der Ursprung unserer Vorstellungen ist die Einbildungskraft, und zwar die productive, soweit es sich um die reinen Raum- und Zeitanschauungen handelt, die reproductive in Hinsicht aller übrigen Anschauungen, sofern diese nicht unmittelbar auf äußerer Wahrnehmung beruhen. Als empirische Bewusstseinsinhalte sind aber alle diese Vorstellungen Bestimmungen des inneren Sinnes, welcher in Hinsicht ihrer durch die Einbildungskraft bestimmt wird. Aeußere Vorstellungen sind also äußere Anschauungen von lediglich innerer Empfindungswirklichkeit. Außerdem wird aber auch eine Selbstaffection des Ichs durch seine eigene vorstellende Thätigkeit stattfinden, und die ihr entsprechenden Empfindungen werden sich in der Zeit ordnen. Die Vorstellungen s. str. gehören also sowohl, auch wenn sie sich auf den Raum beziehen, ihrem Inhalte wie ihrer Function nach dem inneren Sinne an. In beider Hinsicht sind diese Vorstellungen secundären Charakters, d. h. sie beziehen sich auf primäre Bewusstseinsthatsachen: die Vorstellungsinhalte auf äußere Wahrnehmung, die innere Wahrnehmung unseres

Vorstellens aber eben auf diese Seite unseres Seelenlebens.[1] Für das empirische Bewusstsein sind „Vorstellungen" von „Wahrnehmungen" durch die „Spontaneität, die jede Einbildung charakterisiert" (Kr. 199), hinreichend unterschieden. Hierin sind sie den nun zu besprechenden spontanen Bewusstseinsinhalten, den „Gedanken" nahe verwandt; sie sind offenbar mit jenen „Accidenzen" des inneren Sinnes gemeint, die mit dem Denken „analogisch" sind (Kr. 228).

6.

Wie verhält es sich nun mit diesem letzteren selbst, mit unseren Gedanken und Begriffen? Ohne Zweifel sind sowohl diese wie unser „Denken" selbst Vorgänge in unserer Seele und werden uns jederzeit im Zeitverhältnisse bewusst. Insofern gehören sie auch offenbar zum inneren Sinn und werden auch von Kant an verschiedenen Stellen ausdrücklich zu diesem gerechnet (z. B. Kr. 228; Fortschritte VIII. 531 u. a. O.). Dagegen erhebt sich hier aber ein Bedenken, das bei den „Vorstellungen", die an sich selbst schon Anschauungen waren, nicht vorhanden war. „Denken" ist ein Vermögen des Verstandes, sein Charakter ist Spontaneität. Dadurch ist es der Receptivität unseres Gemüthes, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise afficiert wird", mit einem Worte der Sinnlichkeit, geradezu entgegengesetzt. Folglich können die „Vorstellungen des Verstandes", d. s. unsere Gedanken und Begriffe (Kr. d. pr. V., V. 143) als solche, obwohl wir uns ihrer im Zeitverhältnisse bewusst werden, keine „innere empirische Anschauung" sein, die jederzeit sinnlich ist (Kr. 291). Diese Schwierigkeit ist nur aufzulösen, wenn unser Denken an sich selbst und das Bewusstsein dieses unseres Denkens zweierlei sind: dann kann das Denken selbst spontane Verstandesfunction, unser empirisches Bewusstsein von ihm Anschauung des inneren Sinnes sein. Da der innere Sinn das einzige Organ unserer empirischen Selbstkenntnis ist, so ist es einleuchtend, dass auch die an sich selbst unanschaulichen Bestandtheile unseres Seelenlebens durch diese sinnliche Vorstufe alles Erkennens hindurchgegangen sein müssen, wenn eine Er-

[1] Die „reinen Anschauungen" machen hievon nur scheinbar eine Ausnahme, denn unsere Raum- und Zeitvorstellungen sind jederzeit empirisch und beziehen sich eben auf die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit.

kenntnis dieses unseres denkenden Selbst überhaupt möglich sein soll. Wir müssen empfinden, dass wir denken, um uns dieses Denkens überhaupt bewusst zu werden. Jedes Empfinden setzt aber eine Affection voraus; folglich muss das Denken unseren inneren Sinn afficieren, damit dieser uns Anschauungen, oder besser gesagt, ein sinnliches Bewusstsein der Bethätigung unserer Spontaneität liefern könne. Das ist auch offenbar Kants Meinung: „Der innere Sinn ist nicht die reine Apperception, ein Bewusstsein dessen, was der Mensch thut, denn dieses gehört zum Denkungsvermögen, sondern was er leidet, wiefern er durch sein eigenes Gedankenspiel afficiert wird“ (Anthrop. VII. 473). Also nicht das an sich selbst unanschauliche Denken in der ganzen Würde seiner Spontaneität, sondern nur „Gedanken als factische Bestimmungen des Vorstellungsvermögens gehören auch mit zur empirischen Vorstellung unseres Zustandes“ (Fortschritte VIII. 531). Selbstverständlich haben die inneren Empfindungen unseres „Gedankenspiels“ keinen Einfluss auf den Inhalt unserer Gedanken, sondern sie vermitteln uns bloß die empirische Bewusstheit jener Denkhandlungen, durch die sie angeregt wurden und deren Abbilder in der Sinnlichkeit sie darstellen; sie verschaffen sozusagen unseren der Spontaneität entsprungenen Gedanken das Bürgerrecht in unserem sinnlich-empirischen Bewusstsein. Die Erscheinungen des inneren Sinnes sind daher auch in dieser Hinsicht durchwegs secundären Charakters.

7.

Fast in noch höherem Maße als die „Gedanken“ müssen „Wille“ und „Gefühl“ der Subsumtion unter den Begriff „Anschauung des inneren Sinnes“ widerstreben. Sie gehören überhaupt nicht zu den Anschauungen (Kr. 76). Besonders ist es der Wille, welcher dem Gebiet der Sinnlichkeit entrückt ist; die Spontaneität des sittlichen Wollens bildet das Grundthema der Kritik der praktischen Vernunft.

Eine besondere Stellung nehmen, nach Kant, die Gefühle ein. Es gibt ihrer zwei Arten: ein „pathologisches“, d. i. „ein auf den inneren Sinn gegründetes Gefühl der Lust und Unlust“, und ein „moralisches“, welches weder zum Vergnügen noch zum Schmerze gerechnet werden kann (Kr. d. pr. V., V. 84). Das letztere gehört somit offenbar nicht, oder wenigstens nicht in gleicher Weise,

zur Sinnlichkeit wie jenes. Das Gefühl im engeren Sinne, d. i. das Gefühl der Lust und Unlust, ist „eine dem inneren Sinn angehörige Receptivität“ (Kr. d. pr. V., V. 62). Aber auch diese Receptivität ist gleichwohl nicht dieselbe, von welcher die transcendentale Aesthetik handelt: „Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich die Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnisvermögen gehörige Receptivität) Empfindung nenne“ (Kr. d. pr. V., V. 210). Darum hatte auch in der Kritik der reinen Vernunft die Aesthetik noch zwei Theile, wegen der doppelten Art einer sinnlichen Anschauung; in der Kritik der praktischen Vernunft hingegen „wird die Sinnlichkeit gar nicht als Anschauungsfähigkeit, sondern bloß als Gefühl betrachtet“ (Kr. d. pr. V., V. 95). Gefühle sind also, soweit sie Lust oder Unlust zum Inhalte haben, zwar sinnlich, aber sie sind keine „Anschauungen“. Auf Grund dessen unterscheidet auch Kant den inneren Sinn als „bloßes Wahrnehmungsvermögen (der empirischen Anschauung) vom Gefühl der Lust und Unlust, d. i. der Empfänglichkeit des Subjects, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden“. Im Gegensatz zu jenem, dem sensus internus, kann dieser letztere der „inwendige Sinn“, sensus interior, heißen (Anthrop. VII. 465). Gerade umgekehrt wie die spontanen Geistesfunctionen, die für die Sinnlichkeit gleichsam zu hoch stehen, stehen Lust und Unlust zu tief auf der Stufenleiter der Erkenntnis, um Anschauungen genannt zu werden. Es erscheint merkwürdig, dass Kant die Gefühle von dem Bereich des inneren Sinnes gewissermaßen fernhalten will.[1]) Als rein innere Empfindungen, die sich nur in der Zeit ordnen, würden sie so recht berufen erscheinen, als typische Vertreter jener Erscheinungen genannt zu werden. Sollen sie aber außerhalb derselben stehen, so kommen sie offenbar in eine ganz analoge Stellung zum inneren Sinn, wie die Acte unserer Spontaneität: die Sinnlichkeit, „als Anschauungsfähigkeit betrachtet“, gibt uns zwar nicht die Gefühle selbst, aber Wahrnehmungen unseres Fühlens, „Anschauungen“ von unsern Ge-

[1] Vergl. darüber auch: Schneider, „Die psychologische Entwicklung des A priori“, 1883. S. 29/30.

fühlen: der sensus internus, als das Organ der inneren Wahrnehmung, liefert uns secundäre Erscheinungen von den primären Vorgängen im sensus interior. Ganz das Gleiche muss auch von unseren Willenshandlungen gelten: nicht diese selbst gehören dem inneren Sinne an, sondern nur ihre Wahrnehmungen. Nur so ist es möglich, dass wir den Begriff des Willens aus unserer inneren Erfahrung ziehen und ihm Sinnlichkeit zugrunde liegt (Prol. 103). Unser Wollen ist spontan, das Bewusstsein unseres Wollens aber sinnlich.

8.

Auffallend im Vergleich zum Inhalte des äußeren Sinnes ist die Dürftigkeit der Erscheinungen des inneren. Dort die bunte Mannigfaltigkeit der Körperwelt, ja das ganze Universum (als Gegenstand der Sinne), hier eine geringe Mannigfaltigkeit relativ einfacher, successiv gegebener Empfindungen. Der Grund dieses Unterschiedes liegt vornehmlich in der Beschaffenheit der beiden Anschauungsformen. Der äußere Sinn verdankt die Stattlichkeit seiner Erscheinungen in erster Linie dem Raum; nur die räumlich geformte Empfindung verdient eigentlich den Namen „Anschauung". Die inneren Erscheinungen können nur in übertragener Bedeutung „Anschauungen" genannt werden; die Zeit fügt den inneren Empfindungen keine neue Bestimmung hiezu, sie ordnet dieselben nur. Jeder Versuch, die innere Anschauung zu eigentlicher Erkenntnis zu erheben, führt nothwendig zu einer Beziehung auf äußere Erscheinungen. Der Außenwelt entlehnte Bilder müssen vicariierend für die innere Anschauung eintreten. Sogar die Anschauungsform des inneren Sinnes selbst ist davon nicht ausgenommen: „denn um uns selbst innere Veränderungen denkbar zu machen, müssen wir die Zeit, als die Form des inneren Sinnes, figürlich durch eine Linie (Bewegung), mithin die successive Existenz unser selbst in verschiedenem Zustande durch äußere Anschauung uns fasslich machen" (Kr. 207). Aehnliche Erwägungen mögen auch Kant vorgeschwebt haben, als er jene sonst merkwürdige Stelle in der zweiten Anmerkung zur Tr. Aesthetik niederschrieb, wo es heißt, dass „die Vorstellungen äußerer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüth besetzen" (Kr. 77). Dieser Satz kann sich nicht bloß auf das quantitative Ueberwiegen äußerer

Erscheinungen in unserem Gesammtbewusstsein beziehen, sondern soll offenbar auch den specifischen Inhalt des inneren Sinnes mitbetreffen.[1] In der That besitzen wir von den inneren Vorgängen keinerlei eigentliche Anschauung, die mit den äußeren auf gleiche Stufe gesetzt werden könnte. Was man, abgesehen von ihrer unmittelbaren Empfindung in der Zeit, eine „Vorstellung" von ihnen zu nennen pflegt, ist entweder eine mehr oder weniger intensive Reproduction dieser Vorgänge selbst mit Hilfe ihrer Association an einen Namen oder an die Vorstellung ihres Gegenstandes oder aber der vollständige Ersatz einer solchen durch die anschauliche Vorstellung ihrer somatischen Begleiterscheinungen, sei es der mimischen Ausdrucksbewegungen, sei es innerer physiologischer Processe. Auf jeden Fall ist die Vorstellung ihres Inhaltes von der Vorstellung ihrer selbst unzertrennlich und eigentlich dasjenige, was die „Anschaulichkeit" ihrer Vorstellungen ausmacht, so dass obiger Ausspruch Kants in Hinsicht der Rolle, welche die inneren Erscheinungen in unserem Vorstellungsleben spielen, vollkommen gerechtfertigt erscheint.

Noch ein weiterer Nachtheil im Vergleich zu den äußeren Erscheinungen erwächst dem inneren Sinn aus seiner Anschauungsform, die wieder in anderer Art die Heranziehung der ersteren nothwendig macht. Da alle inneren Erscheinungen in der Zeit und nur in der Zeit Existenz haben, so ist allem empirischen Bewusstsein die Veränderung und der Wechsel wesentlich. Wenn irgendwo, so gilt das πάντα ῥεῖ vom Inhalte des inneren Sinnes. Alle Veränderung aber setzt „etwas Beharrliches in der Anschauung" voraus, „um auch selbst nur als Veränderung wahrgenommen zu werden." Im inneren Sinn wird nun aber gar keine beharrliche Anschauung angetroffen (Kr. 207/8), eben weil die innere Wahrnehmung uns alles successive darstellt. Selbst die einzige, scheinbar beharrliche Erscheinung, die „Vorstellung Ich", welche alle andern begleitet und verknüpft, macht hievon keine Ausnahme, denn wir können „niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein bloßer Gedanke) nicht ebensowohl fließe, als die übrigen Gedanken" (Kr. 596). „Das Bewusstsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung, ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar,

[1] Vergl. Vaihinger, Comm. II, 478.

es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben" (Kr. 572). Etwas Beharrliches in der Anschauung finden wir nur im äußeren Sinn, „weil der Raum allein beharrlich bestimmt ist, die Zeit aber, mithin alles, was im inneren Sinn ist, beständig fließt" (Kr. 207). Sogar die Beharrlichkeit der Seele ist nur insofern gesichert, als „das denkende Wesen (als Mensch) sich zugleich ein Gegenstand äußerer Sinne ist" (Kr. 283). Die Beharrlichkeit in der äußeren Erscheinung und ihre Unentbehrlichkeit für alle Zeitbestimmung bildet bekanntlich das Thema der ersten Analogie der Erfahrung, sowie den Beweisgrund der „Widerlegung des Idealismus". Es ist jedoch schon jetzt zu bemerken, dass Kant auch hier — wie ja auch in der ganzen Lehre vom inneren Sinn — die nach der Consequenz seiner eigenen Voraussetzungen zu unterscheidende Succession unserer Gedanken, Willensacte etc. und die Succession in der inneren Wahrnehmung derselben beständig vermengt. Es ist durchaus nicht ohne weiteres gerechtfertigt, aus der jederzeit successiven Appresension unserer inneren Vorgänge auf den Mangel a priori alles Beharrlichen im Ich selbst zu schließen. Nur das empirische Bewusstsein unseres Selbst war nach Principien des inneren Sinns zu beurtheilen, nicht dieses Selbst an sich, d. h. abgesehen von seiner inneren Wahrnehmung.

9.

Zusammenfassend können wir die Lehre vom inneren Sinn, von der Voraussetzung des Parallelismus beider Sinne ausgehend, etwa folgendermaßen interpretieren: der innere Sinn ist, analog wie der äußere, ein receptives Organ, welches Affectionen erleidet, dieselben in specifischer Weise umgestaltet und sie dann dem Bewusstsein als „innere Erscheinungen" darbietet. Das Afficierende sind hier aber nicht Dinge an sich, sondern die Thätigkeiten unserer eigenen Seele: das „Setzen" der Erscheinungen des äußeren Sinnes, das „Vorstellen", „Denken", „Fühlen" und „Wollen". Was diese in uns hervorrufen, sind Empfindungen, welche Analoga der „transcendentalen" Empfindungen des äußeren Sinnes sind und ihrer qualitativen Verschiedenheit nach sogar den fünf Sinnesqualitäten desselben entsprechen. Die „subjective Bedingung, wie nach der Beschaffenheit der menschlichen Seele uns innere Em-

pfindungen gegeben werden" (Anthrop. VII. 453), ist die Zeit, welche, wie der Raum, als eine Anschauungsform a priori in unserem „Gemüthe" bereit liegt. Die aus jenem materialen und diesem formalen Factor hervorgehende innere Anschauung ist ein Erkenntnisgebilde, welches uns ein sinnliches Abbild der an sich selbst unanschaulichen Vorgänge in unserer Seele darbietet. Diese Vorgänge selbst sind der Gegenstand unseres inneren Sinnes; was dieser uns liefert, sind Anschauungen von diesem Gegenstande. Die Gesammtheit der Erscheinungen des inneren Sinnes ist daher nicht identisch mit unserer Innenwelt, denn sie umfasst nicht die primären inneren Processe, sondern nur die Vorstellungen von ihnen.[1] Hiedurch unterscheidet sich der innere Sinn wesentlich von dem äußeren, dessen Bestimmungen unmittelbar unsere Außenwelt sind und nicht bloß diese Außenwelt vorstellen. Insofern aber die primären Vorgänge in unserer Seele von uns doch als bekannt und als wirklich (nicht nur als „Grenzbegriff") und als unabhängig von ihrer inneren Wahrnehmung vorausgesetzt werden, sind die Erscheinungen des inneren Sinns eben durchwegs secundären Charakters: sie sind Erscheinungen unserer Innenwelt, nicht diese selbst. Der innere Sinn in dieser Bedeutung ist daher selbst ein secundäres Erkenntnisvermögen, d. h. er ist ein Wahrnehmungsorgan für eine Wirklichkeit, die selbst außerhalb seiner Sphäre liegt. Seine Erscheinungen stehen daher nicht mit den äußeren Wahrnehmungsinhalten, sondern mit den äußeren (secundären) Vorstellungen auf erkenntnistheoretisch gleicher Stufe.

Die erkenntnistheoretische Differenz gegenüber dem äußeren Sinn hat ihren Grund nicht in der Beschaffenheit des inneren Sinnes

[1] Diese Auffassung steht in Gegensatz zu derjenigen Vaihingers („Commentar etc. II, 482.), welcher die „Thätigkeitsacte des activen Theiles des Ich" in Parallele setzt mit den Empfindungen des äußeren Sinnes. Nach Vaihinger bilden also diese Thatigkeitsacte selbst das Mannigfaltige des inneren Sinnes, der ihnen nur die Zeitvorstellung hinzufügt. Nach meiner Auffassung hingegen treten jene Thätigkeitsacte des Ich in Parallele zu den afficierenden Dingen an sich, während das Mannigfaltige des inneren Sinnes aus den von ihnen angeregten Empfindungen besteht. Die Gründe, welche für diese Auffassung sprechen, ergeben sich aus unserer obigen Darstellung selbst. Uebrigens spricht auch Vaihinger a. O. von der „Anschauung unserer inneren Vorgänge" (II, 478), welche doch offenbar etwas von diesen selbst verschiedenes sein muss.

selbst, sondern vielmehr in der besonderen Stellung, welche, nach Kant, die ihn afficierenden primären Seelenvorgänge einnehmen. Wenn alle Aeußerungen unserer Spontaneität und sogar Lust und Unlust von unseren Wahrnehmungen derselben verschieden sind, so haben wir eigentlich ein doppeltes Selbst: ein sinnliches Ich, welches aus dem inneren Sinn hervorgeht, und ein Ich an sich selbst, welches den Gegenstand unserer inneren, sinnlichen Wahrnehmung bildet. Unser Ich spaltet sich zum Behufe seiner Selbsterkenntnis — die wie jede Erkenntnis auf Anschauung, also hier auf innerer Anschauung, beruhen muss — in ein Doppel-Ich: in ein Ich als Subject und in ein Ich als Object des Erkennens. „Ich bin mir meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject und das Ich als Object. Wie es möglich sei, dass ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum ist" („Fortschritte" VIII. 530). Das „Ich in der zweiten Bedeutung (als Subject der Perception), das psychologische Ich, als empirisches Bewusstsein", welches „mannigfacher Erkenntnis" fähig ist, ist eben das Ich des inneren Sinnes, d. i. die Gesammtheit unserer inneren Wahrnehmungen. Das „Ich in der ersten Bedeutung", das logische Ich (Subject der Apperception) ist keiner weiteren Erkenntnis fähig, als dass es uns das Subject „wie es an sich ist", im „reinen Bewusstsein" als Spontaneität anzeigt (a. a. O. 531). Dieses Subject an sich selbst oder das transcendentale Subject ist aber nicht ein bloßer Grenzbegriff unserer inneren Erfahrung, sondern es ist vielmehr die Voraussetzung der ganzen Transcendentalphilosophie,[1] und tritt durch seine nähere Bestimmung als Spontaneität in ausgesprochenen Gegensatz zu dem ganz unbestimmten, afficierenden „Etwas" des äußeren Sinnes. Dadurch treten aber auch die Erscheinungen des inneren Sinnes in ein wesentlich anderes Verhältnis zum „Subject an sich", als in dem die äußeren Erscheinungen zum „Ding an sich" standen. Während wir durch die letzteren keinerlei Aufschluss über eine transcendente Wirklichkeit erhalten, bedeuten die sinnlich-

[1] Vergl. Staudinger („Noumena" 1884): „Die sorgfältige Unterscheidung zwischen dem „Ich der Apperception" und dem „Ich des inneren Sinnes" bildet den Kern und Quellpunkt der Transcendentalphilosophie" (S. 12).

inneren Erscheinungen ebensoviele Hinweise auf nicht-sinnliche Bethätigungen des transcendentalen Ichs, welche als die afficierenden Ursachen aus ihren gegebenen Wirkungen (d. s. die inneren Wahrnehmungen) erschlossen werden können. Andererseits wird durch die Unterscheidung des sinnlichen von dem intellectuellen Ich, die bloß phänomenale Natur unserer Selbsterkenntnis verständlicher. Indem das transcendentale Ich den inneren Sinn (der eines seiner Vermögen ist) afficiert, entsteht in diesem ein sinnliches Abbild der Thätigkeiten und Zustände des transcendentalen Subjectes. Da aber die Sinnlichkeit die erlittene Affection nicht ungeändert in das empirische Bewusstsein umwandelt, sondern qualitativ und quantitativ verändert, so ist klar, dass unsere Selbsterkenntnis, soweit sie auf dem inneren Sinn beruht, immer eine phänomenale und der transcendentalen Wirklichkeit unadäquate sein muss. „Ich, als denkendes Wesen, bin zwar mit mir, als Sinneswesen, ein und dasselbe Subject; aber, als Object der inneren empirischen Anschauung, d. i. sofern ich innerlich von Empfindungen in der Zeit, so wie sie zugleich oder nach einander sind, afficiert werde, erkenne ich mich doch nur, wie ich mir selbst erscheine, nicht als Ding an sich selbst“ (Anthrop. VII. 453).

IV. CAPITEL.

Eine nothwendige Ergänzung der Lehre vom inneren Sinn.

1.

Die Lehre vom inneren Sinn ist in der bisher entwickelten Form nicht festzuhalten. Sie bedarf entweder einer Ergänzung oder einer durchgreifenden Umgestaltung, wenn sie mit ihren eigenen Voraussetzungen nicht in Widerspruch gerathen soll.

Eben darin, worin sich Kant von Locke unterscheidet, nämlich in der versuchten, grundsätzlichen Beschränkung der Zeit auf den inneren Sinn als seiner Anschauungsform, liegt der Grund, warum man bei jener ursprünglichen Auffassung unmöglich stehen bleiben kann und auch Kant bei ihr nicht stehen bleiben konnte. Wenn äußerer und innerer Sinn zwei gleichberechtigte, voneinander unabhängige, coordinierte Zweige unserer Sinnlichkeit sind und der Raum als die Form des äußeren, die Zeit schlechthin als die Form des inneren Sinns erklärt werden, so würde daraus folgen, dass die Erscheinungen des ersteren zwar räumlich aber zeitlos, die des letzteren unräumlich aber zeitlich gedacht werden müssten. Demzufolge ergibt sich die Alternative: Entweder sind die äußeren Erscheinungen an sich selbst zeitlos, oder die Zeit ist mehr als nur die Form des inneren Sinnes. Das erstere ist undenkbar. Wären die äußeren Erscheinungen an sich selbst zeitlos, die ihnen entsprechenden, inneren Vorgänge (das Wahrnehmen, Vorstellen etc.) aber zeitlich bestimmt, so wäre ihre postulierte Correspondenz unmöglich. Es ist aber überhaupt nicht möglich, die empirische Außenwelt ohne jede Form von Zeitlichkeit zu denken (Bewegung, Veränderung). Folglich bleibt nur die zweite Annahme

offen, nämlich die, dass die Zeit noch mehr oder noch etwas anderes ist, als bloß unsere innere Anschauungsform.

Ganz dasselbe wiederholt sich in Hinsicht der primären inneren Vorgänge. Unsere sinnliche Anschauung derselben ist zeitlich bestimmt, denn sie gehört dem inneren Sinne an; was bin aber ich, der ich denke, abgesehen von meiner Erscheinung im inneren Sinn? Was ist mein Denken und Wollen überhaupt, abgesehen von seiner Apprehension durch die innere Sinnlichkeit? Die Zeit ist nur als „Vorstellungsart meiner selbst als Object" anzusehen. „Wenn aber ich selbst oder ein anderes Wesen mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden ebendieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme" (Kr. 69). Wir stehen in Hinsicht der primären Bewusstseinsfunctionen vor derselben Alternative wie bei den äußeren Erscheinungen: Entweder nämlich ist unser Vorstellen, Denken, Wollen u. s. w. abgesehen von seinem inneren Wahrgenommenwerden an sich selbst zeitlos, oder die Zeit muss mehr sein als bloß unsere innere Anschauungsform. Die hieraus sich ergebende Schwierigkeit ist aber in diesem Falle noch ungleich größer, als sie beim äußeren Sinn war. Den Bestimmungen des letzteren war die Phänomenalität ihrer Existenz durch die ihnen zugrunde liegende Raumanschauung auch dann gesichert, wenn sie wirklich außerhalb aller zeitlichen Bestimmtheit hätten gedacht werden müssen. Nicht so im jetzigen Falle. Mit der Zeitlichkeit fällt für unsere primären inneren Vorgänge überhaupt jeder „ideale" Factor hinweg. Unsere Gedanken und Willenshandlungen, ja eigentlich sogar Lust und Unlust werden zu Dingen an sich oder mindestens zu Constituenten eines Dinges (des Ichs) an sich. Allerdings ist die Existenz eines transcendentalen Subjectes (= Ich an sich) die theils ausdrückliche, theils stillschweigende Voraussetzung der Transcendentalphilosophie. Dies Ich an sich, dessen Charakter aber reine Spontaneität ist, mag aller Zeitlichkeit entrückt gedacht werden. Darum handelt es sich aber in vorliegendem Falle nicht. Mögen Verstand und Wille ihrem Ursprunge nach transcendental oder empirisch, zeitlich oder zeitlos sein, so sind doch ihre Bethätigungen in unserem empirischen Dasein, z. B. im Urtheil oder in einer Willensentschließung ohne Zweifel selbst

empirisch. Es ist aber ebenso unmöglich, diese Handlungen unserer Spontaneität, sowie die anderen primären Vorgänge in unserer Seele an sich selbst zeitlos zu denken, als es unmöglich ist, sie ohne die Form der Successivität innerlich wahrzunehmen. Folglich muss die Zeit noch mehr sein, als bloß die Form des inneren Sinnes.

2.

Die principielle Beschränkung der Zeit auf den inneren Sinn — unter Aufrechthaltung seines strengen Parallelismus mit dem äußeren — wird somit durch eine einfache Erwägung sowohl in Hinsicht unserer Außen- als Innenwelt ad absurdum geführt, denn von beiden lässt sich — nicht einmal in Gedanken — die zeitliche Bestimmung keinesfalls ausschließen. Es bedarf also einer Modification der Kant'schen Sinneslehre, um die Theilnahme der nicht dem inneren Sinne angehörenden Bewusstseinsthatsachen an der Zeitordnung begreiflich zu machen.

Zwei Lösungsmöglichkeiten bieten sich dar: Entweder bleibt die Zeit ausschließlich innere Anschauungsform und die primären Bewusstseinsthatsachen werden dieser irgendwie zugeordnet, oder aber es wird die Beschränkung der Zeit auf den inneren Sinn aufgehoben und das Geltungsgebiet der Zeit so erweitert, dass es sämmtliche Bewusstseinsinhalte umschließt. Die erste Möglichkeit verlangt die Aufhebung des Parallelismus der beiden Sinne und die Einbeziehung aller Phänomene in den inneren Sinn. Hieraus ergibt sich aber dann die Nothwendigkeit einer durchgreifenden Umgestaltung des bisherigen Begriffes vom inneren Sinn überhaupt. Die zweite Möglichkeit verlangt lediglich eine Ergänzung der Kant'schen Sinneslehre in der Richtung, dass die Zeit nicht nur als die Form des secundären inneren Sinnes, sondern unseres Gesammtbewusstseins überhaupt aufgefasst werden könne. Diese Auffassung gestattet, an der Coordination der beiden Sinne und an der ursprünglichen Begriffsbestimmung des inneren Sinnes, als eines secundären Wahrnehmungsvermögens, festzuhalten. Es ist kein Zweifel, dass die zweite Lösungsmöglichkeit den ursprünglichen Voraussetzungen, der historischen Grundlage (Locke) sowie der thatsächlichen Stellung des inneren Sinnes im Kant'schen System ungleich besser entspricht, als jene. Kant selbst hat allerdings seine

Lehre vom inneren Sinn in der Richtung der ersten Auffassung weiterentwickelt; dass diese Lösung keine glückliche war, wird sich im folgenden zur Genüge erweisen.

3.

Es fragt sich nun, in welcher Weise jene Ergänzung der Lehre vom inneren Sinn durchzuführen wäre. Ihre Absicht geht dahin, auch die äußeren Erscheinungen und die primären inneren Vorgänge in die Zeitordnung einzubeziehen, ohne die Begriffsbestimmung des specifisch inneren Sinnes infolgedessen abändern zu müssen. Der Begriff eines inneren Sinnes in recipierter Bedeutung als eines secundären Wahrnehmungsorganes der inneren primären Vorgänge bleibt somit aufrechterhalten; die „Form" desselben ist die Zeit. Nur darf die Zeit nicht ausschließlich innerlich-sinnlicher Anschauungsform sein. Sie muss vielmehr als die Form unseres Gesammtbewusstseins aufgefasst werden können, als die Form des Daseins aller gegebenen oder aus ihr unmittelbar erschlossenen Wirklichkeit, nicht bloß als die Form der Apprehension eines Theiles dieser Wirklichkeit. Die Zeit kann folglich nicht die ausschließliche Form eines einzelnen unserer „Vermögen", sondern muss vielmehr das formale Princip der Bethätigung aller unserer Seelenvermögen sein. Das ist nur dann möglich, wenn die Zeit als die Grundform unseres „Gemüthes" überhaupt aufgefasst wird, d. i. als die allgemeine Form jener transcendentalen, sinnlich-intellectuellen Organisation unseres Geistes, welche die Grundvoraussetzung und das oberste Erklärungsprincip der Kant'schen Erkenntnislehre bildet. Jede Affection, die wir erleiden, jede Function, die wir ausüben, ist dann naturgemäß an die Zeitform gebunden. Dann versteht es sich von selbst, dass durch alle Inhalte unseres Gesammtbewusstseins, so verschieden sie ihrer Bedeutung und ihrer Herkunft nach sein mögen, die formale Bestimmung der Zeit an sich tragen. Somit schließt auch die zeitliche Form des äußeren und inneren primären Geschehens keinen Widerspruch mit dem vorausgesetzten Parallelismus der beiden Sinne mehr in sich.

4.

Die als nothwendig erachtete Ergänzung der Kant'schen Sinneslehre besteht also im wesentlichen nur darin, dass die Zeit nicht

nur als die Form des inneren Sinnes, sondern auch als die Grundform unseres Gesammtbewusstseins überhaupt angenommen wird. Es ist deshalb nicht nöthig, eine zweifache Zeit anzunehmen. Es genügt, der einen Zeitform eine zweifache transcendental-psychologische und — in gewissem Sinne — auch erkenntnis-theoretische Stellung anzuweisen.

Die Zeit als Grundform unseres Gesammtbewusstseins ist zugleich die Daseinsform aller seiner Bestimmungen. Diese setzen sich aus drei Gruppen von Elementen zusammen:

1. Den Bestimmungen des äußeren Sinnes: den Erscheinungen im Raume.

2. Den Bestimmungen des inneren Sinnes: den Wahrnehmungen unserer inneren Vorgänge.

3. Diesen inneren Vorgängen selbst, ihrem Dasein nach.

Alle diese Inhalte unseres Gesammtbewusstseins (an sich selbst genommen) existieren wirklich in der Zeit und werden nicht bloß unter der Form der Zeit vorgestellt. Die Zeit ist in Hinsicht ihrer von empirischer Realität. Gleichwohl ist auch diese Zeit als Daseinsform aller Erscheinungen kein „für sich bestehendes Unding“ (Kr. 70), das außerhalb unserer transcendentalen Organisation Bestand hätte. Sie ist in gleicher Weise „subjectiv“, wie der Raum subjectiv ist, der auch nur in Hinsicht unseres transcendentalen, nicht aber in Hinsicht unseres empirischen Subjectes (Ich des inneren Sinnes) so heißen kann. Die „Beweise“ für die transcendentale Idealität der Zeit können auch auf die Zeit als „Grundform“ Anwendung finden. Die Zeit in dieser neuen Auffassung kann — analog wie der Raum für die äußeren Erscheinungen — das charakteristische Merkmal für alle in ihr sich ordnenden Bestimmungen abgeben. Vorausgesetzt, dass die transcendentale Idealität der Zeit selbst feststeht, ist alles, dessen Existenz an die Zeitform gebunden ist, eben darum als „ideal“ oder „subjectiv“ in transcendentalem Verstande gekennzeichnet. Die Aehnlichkeit mit den analogen Verhältnissen beim äußeren Sinn ist gleichwohl nur eine scheinbare; es fehlt nämlich jede Umgrenzung und nähere Bestimmung jenes Gebietes, welches nicht von der Zeitform umfasst würde. Nur als „Grenzbegriff“ steht das zeitlose Reich der Dinge an sich dem durch das Merkmal der Zeitlichkeit zusammengefassten Inhalte unseres Gesammtbewusstseins gegenüber. Der Ausdruck

„Gesammtbewusstsein" (welches im Gegensatze zum empirischen Bewusstsein, das der inneren Wahrnehmung bedarf, auch das transcendentale genannt werden könnte) bedeutet ja im Grunde nichts anderes als einen zusammenfassenden Namen für alles, was in transcendentaler Bedeutung „in uns" ist; sein Gegensatz ist die Transcendenz, dasjenige, was in transcendentaler Bedeutung „außer uns" sich befinden mag. Dadurch steht aber dieser Begriff auch im Gegensatze zu dem des inneren Sinnes und könnte diesem gewissermaßen als „Innerer Sinn höherer Ordnung" gegenübergestellt werden. Freilich könnte dieser letztere weder eigentlich „innerlich", noch eigentlich „Sinn" heißen: Ersteres nicht, denn er umfasst auch die empirische Außenwelt; dieses nicht, denn er umfasst auch unser Denken und Wollen. Ueberdies würde das für jeden „Sinn" charakteristische Moment der Affection mangeln. Beim inneren Sinn ist der Ausdruck „in uns" von ausgesprochen empirischer Bedeutung: Er bedeutet das „intra nos" im Gegensatze zum „extra nos" des äußeren Sinnes. Unser Gesammtbewusstsein umfasst aber sowohl das „extra nos" des äußeren, wie das „intra nos" des inneren Sinnes; wenn seine Bestimmungen als „in uns" bezeichnet werden, so ist der Correlatbegriff dieses „in uns" das „praeter nos", die transcendente Außenwelt. Die Existenz in der Zeit wird somit zum charakteristischen Merkmal der Immanenz, d. i. der Abhängigkeit aller in ihr sich ordnenden Bestimmungen vom transcendentalen Subjecte.

Die Zeit ist aber nicht nur die Grundform unserer transcendentalen Organisation, sondern auch außerdem die specifische Anschauungsform unseres inneren Sinnes. Als solche ist sie ideal und sinnlich zugleich, während sie als Grundform nur als ideal, nicht aber als sinnlich zu bezeichnen ist. Für unser empirisches Bewusstsein, das auf dem inneren Sinne beruht, existiert zunächst und unmittelbar nur die Zeit als Anschauungsform unserer inneren Vorgänge. Nur diese ist von empirisch-, die Zeit als Grundform hingegen nur von transcendentalpsychologischer Wirklichkeit. Jene ist gleichsam der sinnliche Repräsentant dieser in unserem empirischen Bewusstsein.

In erkenntnistheoretischer Beziehung wird das Verhältnis zwischen der Zeit als Grundform und der Zeit als Anschauungsform ungefähr so zu denken sein, wie das zwischen Empfindungs-

und Vorstellungsraum, die ja auch im Grunde genommen identisch sind, insoferne auch unsere Vorstellungen auf den Empfindungsraum bezogen werden. Hingegen ist die räumliche Ordnung unserer Vorstellungen, soferne sie nicht auf früherer Wahrnehmung beruht, von erkenntnistheoretischer Minderwertigkeit gegenüber jener, welche unmittelbar aus äußeren Empfindungen hervorgeht.

Die drei Gruppen unserer Bewusstseinselemente sind in einer Zeitordnung inbegriffen; dieselbe ist in Hinsicht ihrer eine primäre und von aller empirischen Subjectivität unabhängig. Hingegen ist die Zeitordnung, in welcher uns die inneren Vorgänge durch die Wahrnehmungen des inneren Sinnes erscheinen, sowie diese selbst, secundärer Natur. Es ist das Specifische des inneren Sinnes, dass seine Apprehensionen stets successiv sind. Die „subjective Folge der Apprehension" ist aber von der „objectiven Folge der Erscheinungen" verschieden (Kr. 177). Unsere inneren Vorgänge und auch ihre Wahrnehmungen — welche, an sich betrachtet, ja gleichfalls primäre innere Vorgänge sind und selbst wieder wahrgenommen werden müssen — besitzen also unmittelbar eine zweifache Bestimmung in der Zeit: Eine primäre, welche ihnen ihrem Dasein nach und mit empirischer Wirklichkeit zukommt, und eine secundäre, welche nur auf unserer Vorstellung von ihnen beruht. Die äußeren Erscheinungen aber besitzen diese doppelte Zeitbestimmtheit nur mittelbar: Als Erscheinung des äußeren Sinnes die objective, empirisch-reale — als äußere Wahrnehmung aber (welche immer eine gleichzeitige innere Wahrnehmung voraussetzt), auch mittelbar die Zeitbestimmung unseres wechselnden empirischen Bewusstseins. Auf der möglichen Inconvergenz der primären und secundären Zeitordnung unserer Bewusstseinselemente beruht im wesentlichen das ganze Problem der Erfahrung. Es gieng auch für Kant selbst aus dieser Möglichkeit hervor, obwohl sich bei ihm die Auffassung der Zeit als „Grundform" neben der Zeit als „Anschauungsform" — wenigstens ausdrücklich — nirgends findet.

Anmerkung. Mit dieser neuen Auffassung wäre auch jenem so einstimmig erhobenen „Einwurfe" einsehender Männer, welcher sich gegen Kants Lehre von der Idealität der Zeit richtete, vorgebeugt gewesen. Dieser Einwurf hat unseren Philosophen ausnahmsweise zu einer ausführlichen, wiewohl wenig glücklichen

Zurückweisung veranlasst. Er lautet also: „Veränderungen sind wirklich (dies beweist der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen...). Nun sind Veränderungen in nur der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas Wirkliches."

Kant antwortet: „Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjective Realität in Ansehung der inneren Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich nicht als Object, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objects anzusehen" (Kr. 69).[1]

Das Argument der Gegner richtet sich gegen die Idealität (Nichtwirklichkeit) der Zeit in Hinsicht unserer inneren Vorgänge, wobei es dahingestellt bleibt, welche Art von Wirklichkeit diesen selbst zukommt. Kant will den Einwurf widerlegen, indem er zeigt, dass die transcendentale Idealität der Zeit ihre empirische Realität nicht ausschließt. Er hätte aber vielmehr beweisen müssen, dass nach seinen Voraussetzungen die empirische Realität der Zeit in Hinsicht unserer inneren Vorgänge überhaupt möglich sei. Auf dem Standpunkt der Beschränkung der Zeit auf den inneren Sinn ist aber nur die Vorstellung der Zeit, nicht aber die Zeit als Form unseres Vorstellens von empirischer Wirklichkeit. Wenn Kant sagt: „Ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr," so ist damit keineswegs gesagt, dass auch unsere Vorstellungen ihre Zeit haben und dass somit eine wirkliche Veränderung unter ihnen möglich sei. In obigem Satze ist vielmehr geradezu die empirische Idealität der Zeit ausgesprochen, d. i. ihre Idealität auch in Hinsicht unserer empirischen Außen- und Innenwelt. Kants Haltung in dieser Frage war nur consequent: Der innere Sinn ist ein secundäres Wahrnehmungsorgan unserer Innenwelt. Ist die Zeit nichts anderes als die Form dieses Wahrnehmens, so kann sie für die Objecte dieser Wahrnehmung eben nur die Bedeutung einer secundären Erscheinungsform, aber nicht einer wirklichen Daseinsform besitzen. Da diese Objecte der

[1] Eine ausführliche Besprechung der „Erläuterung" und die Vorgeschichte des Einwurfes bei Vaihinger, Comm. II. 399 ff., jedoch ohne abschließendes Urtheil.

inneren Wahrnehmung aber selbst bereits theils phänomenal, theils wenigstens subjectiv sind, so steht auf Kant'schem Standpunkt die ausschließlich empirische Idealität der Zeit außer Frage. Das Argument der Gegner ist also vollständig beweiskräftig. Wenn die Veränderung unserer inneren Erscheinungen etwas Wirkliches ist und man auch die Wirklichkeit dieser inneren Bestimmungen selbst nicht bestreiten darf (Kr. 70), so muss auch die Zeit etwas Wirkliches sein, nämlich die wirkliche Form, in der diese Veränderung stattfindet, und nicht bloß die Form, in welcher dieselbe uns wiederum erscheint. Letzteren Falles würde auch der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen nur in unserer Vorstellung existieren, in unserer Innen- und Außenwelt selbst aber jede Veränderung unmöglich sein.

Vor die Alternative gestellt: Entweder ist die Zeit mehr als die Form des inneren Sinnes, oder die Vorgänge in und außer uns sind an sich selbst zeitlos — hat Kant den letzteren, paradoxen Ausweg gewählt, weil er glaubte, die Zeit sonst zu einem Ding an sich machen zu müssen. Die „Erläuterung" rechtfertigt daher ihren Namen durchaus, allerdings nicht im Sinne ihres Urhebers, sondern zum Zwecke der deutlichen Erkenntnis der bereits in den Grundvoraussetzungen der Vernunftkritik gelegenen Widersprüche.

V. CAPITEL.

Die Umgestaltung der Lehre vom inneren Sinn in der Kant'schen Philosophie.

1.

Der Versuch einer strengen Durchführung der an Locke sich anlehnenden, paritätischen Auffassung der beiden Sinne stieß auf Schwierigkeiten, welche nur eine zweifache Möglichkeit zu ihrer Ueberwindung offen ließen: Entweder nämlich musste die ursprüngliche Fassung der Sinneslehre eine Ergänzung und Fortbildung erfahren, oder aber die Begriffsbestimmung des inneren Sinnes müsste so geändert werden, dass derselbe auch — ohne Widerspruch — die äußeren Erscheinungen und die primären inneren Vorgänge umfassen könnte.

Der erste Weg gestattet, an den Fundamentalsätzen der „Aesthetik", vor allem an der Coordination der beiden Sinne festzuhalten. In seiner Richtung bewegten sich unsere bisherigen Aufführungen in der Weise, dass dem inneren Sinn und seiner Anschauungsform der Begriff eines transcendentalen Innenseins, des transcendentalen oder Gesammtbewusstseins mit der Zeit als Grundform und als Daseinsform alles Subjectiven gegenübergestellt wurde. Im wesentlichen zu dem gleichen Ergebnis würde auch der zweite Weg führen, wenn der Begriff des inneren Sinnes in der Weise umgestaltet wird, dass dieser seine ursprüngliche, empirisch-secundäre Bedeutung verliert und dafür eine neue, alles Subjective umfassende, transcendentale Bedeutung gewinnt.

Kant, der sich der Schwierigkeiten im Begriff des inneren Sinnes von Anfang an, wenn auch nur undeutlich, bewusst sein mochte und durch die bekannten Einwürfe einsehender Männer

auch ausdrücklich auf sie hingeführt wurde, hat eine Art Mittelweg gewählt, allerdings einen schlechthin unmöglichen: Er ändert die Begriffsbestimmung des inneren Sinnes vom Empirischen ins Transcendentale, ohne aber die Stellung desselben zur übrigen Sinnlichkeit und den Begriff der letzteren selbst demgemäß zu modificieren.

Diese Metamorphose des inneren Sinnes ist bei Kant keine plötzliche. Von Anfang an fließen in seine Lehre vom inneren Sinn Bestimmungen ein, welche die ursprünglich empirische Bedeutung desselben unvermerkt in eine transcendentale verwandeln. Gerade die markantesten Stellen über den inneren Sinn in den Schriften Kants lassen vorwiegend die transcendentale Wendung hervortreten. Diese spätere Auffassung verhüllt vielfach wie ein Schleier die ursprünglichen, immerhin deutlich erkennbaren Züge einer parallelen Stellung des inneren Sinnes, als eines Organes der inneren Wahrnehmung. So kann es kommen, dass die Divergenz in den Begriffsbestimmungen des inneren Sinnes überhaupt übersehen und diese für eindeutig und übereinstimmend gehalten werden. In der That wird von den Interpreten Kants der innere Sinn fast ausnahmslos ebenso doppelsinnig und unbestimmt erklärt, wie von Kant selbst, ohne dass die Unverträglichkeit der in ihm vereinigten Bestimmungen hervorgehoben würde.

Im Gegensatz hierzu seien hier zwei wesentlich verschiedene, ihrem Inhalte und ihrer Bedeutung nach scharf gesonderte Auffassungen des inneren Sinnes unterschieden, welche allerdings in der Kant'schen Darstellung oft unentwirrbar vermengt nebeneinander einhergehen.

Nach der ersten Auffassung ist der innere Sinn ein dem äußeren coordiniertes Organ der Receptivität, welches von innen, d. i. von Seite der Vorgänge in unserem eigenen Ich, Affectionen erleidet, und diese unter der formalen Bestimmung der Zeit zu „inneren Erscheinungen" umwandelt.

Nach der zweiten Auffassung hingegen ist der innere Sinn identisch mit der Sinnlichkeit, ja dem ganzen „Gemüthe" überhaupt, insofern er alle Vorstellungen umfasst und allen sein Gepräge, die Form der Zeit, aufdrückt.

Beide Auffassungen zugleich sind unmöglich. Entweder müsste sich Kant für eine von beiden entscheiden oder dem

inneren Sinn in der ersten Bedeutung einen „inneren Sinn höherer Ordnung" (d. i. ein dem inneren Sinn analoges, transcendentales Grundvermögen) an die Seite stellen, welcher mit jenem nur die Form der Zeit gemeinsam hat. Die Annahme der zweiten Auffassung aber unter Beibehaltung der grundlegenden Bestimmungen der ersten bildet den verhängnisvollsten Widerspruch des ganzen Systems.

2.

Das zwingende Motiv für die factische Umgestaltung der Lehre vom inneren Sinn lag in der Unmöglichkeit, die Beschränkung der Zeit auf die specifisch inneren Wahrnehmungen — wie sie die erste Auffassung erfordert hätte — aufrecht zu erhalten. „Die Zeit — hieß es im Abschnitte b) § 6 der „Transc. Aesthetik" — ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; sie gehört weder zu einer Gestalt noch Lage u. s. w., dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande."

Wie verhällt es sich dann aber mit aller Art Bewegung im Raum? Ist dieselbe kein Verhältnis äußerer Erscheinungen und gehört sie bloß zum „Anschauen unseres Selbst"? Kant selbst hat weiterhin (Kr. 592) die Bewegung zu dem gerechnet, „was uns äußere Sinne nur liefern können."[1] Er hat später die Bewegung in den Begriff der Materie selbst aufgenommen (Met. Anfgr. d. Natw.). Es ist eben überhaupt unmöglich, die Zeitlichkeit aus der empirischen Außenwelt wegzudenken; es ist ebenso unmöglich, unsere inneren „Zustände" nach Abzug dessen, was ihnen die innere Anschauung hinzufügt, ohne jede Succession zu denken. Die Möglichkeit, den äußeren Erscheinungen einen unmittelbaren Antheil an der Zeit einzuräumen, hatte sich aber Kant durch die principielle Beschränkung derselben auf die innere Wahrnehmung benommen. So blieb nichts übrig, als ihnen die Zeitlichkeit auf einem Umweg und indirect zu sichern. Dies geschieht, indem dem inneren Sinn eine transcendentale Bedeutung unterlegt wird, so dass er nicht nur die

[1] An dieser Stelle wird den Bestimmungen des äußeren Sinnes „Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschließung" als Inhalt des inneren Sinnes gegenübergestellt. Sie steht also ganz auf dem Boden der „ersten Auffassung".

„inneren Anschauungen," die Erscheinungen „intra nos", sondern alle Erscheinungen überhaupt, alles überhaupt, was für uns irgendwie existiert, was nicht „praeter nos" ist, zu umfassen vermag.

Ihren charakteristischen Ausdruck findet diese Wendung an folgender Stelle: „... weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüthes, zum inneren Zustande gehören, dieser innere Zustand aber unter der formalen Bedingung der inneren Anschauung, mithin der Zeit gehört, so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinung. Wenn ich a priori sagen kann: Alle äußeren Erscheinungen sind im Raume und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Princip des inneren Sinnes ganz allgemein sagen: Alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit und stehen nothwendigerweise in Verhältnissen der Zeit" (Kr. 67).

Diese Stelle zeigt das Fehlerhafte des Kant'schen Gedankenganges in aller Deutlichkeit: ohne Zweifel sind alle Vorstellungen Bestimmungen des Gemüthes. Aber gehören sie deshalb zum „inneren Zustand" desselben? Diese Behauptung hat nur dann eine gewisse Berechtigung, wenn der Ausdruck „innen" den Gegensatz zu einem transcendenten „außen" bedeutet. Dann aber ist es wieder völlig widersinnig, von einem inneren Zustand des Gemüthes zu sprechen, da von einem „äußeren Zustand" desselben überhaupt keine Rede sein kann. Der Ausdruck „innerer Zustand" hat vielmehr seine legitime Geltung nur auf empirischem Boden, wo er den Zustand unseres Bewusstseins im Gegensatz zu seinem Inhalte bezeichnet, also unsere empirische Innenwelt (die primären inneren Vorgänge) im Gegensatz zur empirischen Außenwelt. An obiger Stelle aber hat dieser Ausdruck nur die Bestimmung, vom transcendentalen zum empirischen „in uns" hinüberzuleiten. Dem Begriffe des „Gemüthes überhaupt" wird derjenige des inneren Sinnes substituiert und es so scheinbar ermöglicht, die Zeitform des letzteren auch auf alle Bestimmungen des ersteren auszudehnen. In Wahrheit folgert also Kant folgendermaßen: Alle Vorstellungen sind (in transcendentaler Bedeutung) in uns.

Alles, was (in empirischer Bedeutung) in uns ist, wird unter der Form der Zeit vorgestellt.

Folglich sind alle Erscheinungen überhaupt in der Zeit und stehen nothwendigerweise im Verhältnisse der Zeit.

Der Paralogismus ist offenbar; er beruht auf der Homonymie der Worte „in uns", welche bald transcendentale, bald empirische Bedeutung haben können.

Begünstigt wird diese Wendung außerdem durch die ungebürliche Erweiterung des Begriffsumfanges „Vorstellung". „Vorstellung" (s. str.) bedeutet eigentlich und ursprünglich den Gegensatz zu „Gegenstand". So sind unsere „Einbildungen", d. s. Phantasie- und Erinnerungs-Vorstellungen, eben nur Vorstellungen, keine wirklichen Dinge. Dieser Gegensatz bleibt auch dann aufrecht, wenn diese Wirklichkeit als Phänomenal und die wirklichen Gegenstände als Erscheinungen erkannt sind; der Unterschied zwischen äußerer und innerer Empfindungswirklichkeit bleibt trotzdem bestehen.[1] Dann heißt eben dieser Gegensatz nicht mehr „Gegenstand" und „Vorstellung", sondern „Erscheinung" und „Vorstellung". Auch die „Vorstellungen" (s. str.) sind Erscheinungen, nämlich solche des inneren Sinnes, d. h. sie besitzen selbst ihrem Dasein nach innere Wirklichkeit, nämlich als Vorstellungen. Insofern könnten sie gleich den äußeren Phänomenen, „Erscheinungen erster Ordnung" heißen. Ihrem Inhalte nach sind sie aber Erscheinungen von Erscheinungen, d. i. „Erscheinungen zweiter Ordnung" wie die secundären Wahrnehmungen des inneren Sinnes. Nun macht zwar Kant diese intraphänomenale Unterscheidung von Erscheinungsgegenstand und Vorstellungsbild eines Gegenstandes selbst, u. zw. überall dort, wo er auf die ursprünglichen Grundlagen seines Systems zurückgreift; am nachdrücklichsten bekanntlich in der „Widerlegung des Idealismus" (II. Aufl.), wo das „Ding außer mir" in schärfsten Gegensatz tritt zur „bloßen Vorstellung eines Dinges außer mir" (Kr. 198). Trotzdem werden aber auch von Kant (allerdings nicht zuerst und zuletzt von ihm!) auch die Erscheinungen „Vorstellungen" genannt, und zwar ohne die so nöthige Beifügung „in transcendentaler Bedeutung"; „Vorstellung" wird als der allgemeine Ausdruck für alles gebraucht, was nicht „Ding an sich" ist. In

[1] Vgl. Anthropologie VII. 474.

diesem Sinne müssen natürlich auch die äußeren Erscheinungen Vorstellungen heißen, weil sie keine „außer uns für sich bestehenden Dinge“ sind. Wir haben also den Ausdruck „Vorstellung“ in zweifacher Bedeutung zu verstehen: In empirischer, nach welcher er eine Classe innerer Erscheinungen bezeichnet, und in transcendentaler, nach welcher er alle Erscheinungen überhaupt umfasst. Dieser letzteren Bedeutung wird nun auch hier unvermerkt die empirische substituiert und dasjenige, was nur in Bezug auf die eigentlichen Vorstellungen gilt, auf alle Vorstellungen (-Erscheinungen überhaupt) ohne weiteres angewendet. Weil Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst sind — so wird gefolgert — sind sie das „bloße Spiel unserer Vorstellungen, die am Ende auf Bestimmungen des „inneren Sinnes auslaufen“ (Kr. 569). Als solche nehmen sie natürlich auch an dessen Form, der Zeit, theil. Die Aequivocation „Vorstellung“ bildete so ein wesentliches Moment in der Umgestaltung der Kant'schen Sinneslehre und auch weiterhin in der Behandlung des Erfahrungsproblems. Die Zeit selbst wird auf diese Weise zur alles umfassenden Sinnesform, ja zur Form unseres „Gemüthes“ überhaupt. Alle sinnliche Anschauung gehört „als Vorstellung“ zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit (Kr. 581). Die Allgemeinheit der Zeit in Verbindung mit ihrer sinnlichen Natur ermöglicht weiterhin dann bekanntlich den „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.“ Auf diesem Standpunkt erscheint daher die Zeit auch nicht mehr als bloß secundäre Anschauungsform der inneren Vorgänge, sondern als die Daseinsform aller Erscheinungen, als das „principium formale mundi sensibilis absolute primum“ (Dissert. II. 409).

Hand in Hand mit der Erweiterung des Geltungsgebietes der Zeitform vollzieht sich auch unvermerkt eine wesentliche Aenderung in der Begriffsbestimmung des inneren Sinnes selbst. An die Stelle des empirisch-inneren Sinnes, als des Wahrnehmungsorganes unserer inneren Zustände tritt ein innerer Sinn in transcendentaler Bedeutung, der mit der Sinnlichkeit, ja dem Gemüthe überhaupt gleichzusetzen ist. Der innere Sinn ist dann der „Inbegriff aller Vorstellungen“ (Kr. 166), sein Gegenstand bin „ich selbst mit allen meinen Vorstellungen“ (Kr. 598). Der innere Sinn in seiner erweiterten Bedeutung umfasst also nicht nur die inneren, sondern auch

die „äußeren Naturerscheinungen" (Kr. 452), nicht nur die Zeit, sondern auch den Raum, der nichts anderes als eine „innere Vorstellungsart" ist (Kr. 604), und überdies noch die Anschauungen des inneren Sinnes in seiner ursprünglichen Bedeutung. Die Daseinsform der Zeit ist das einzige Characteristicum der in ihm vereinigten Bestimmungen,[1] und zugleich das einzige Merkmal seiner „sinnlichen" Natur.

Eine durchgreifende Aenderung erfährt so das Verhältnis des äußeren Sinnes zum inneren. Zum inneren Sinn in seiner ursprünglichen, recipierten Bedeutung stand der äußere Sinn im Verhältnisse der Coordination. Zu einem inneren Sinn jedoch, der alle äußeren Erscheinungen und den Raum selbst in sich begreift, tritt der äußere Sinn in das Verhältnis der Subordination. Er wird zu einer Theilsphäre dieses allumfassenden sinnlichen Grundvermögens.

Alle Erscheinungen sind Bestimmungen des inneren Sinnes und existieren in der Zeit; einige von ihnen sind außerdem Bestimmungen des äußeren Sinnes und existieren auch im Raume. Hingegen bleibt das Verhältnis des empirisch-inneren Sinnes zum inneren Sinn in der neuen, umfassenden Bedeutung vollständig ungeklärt. Entweder müsste jener ebenfalls als eine Theilsphäre des letzteren angesehen oder überhaupt fallen gelassen werden. Keines von beiden geschieht. Wie es für Kant nur eine Zeit gibt, so gibt es auch nur einen inneren Sinn. Die beiden, so verschiedenen Begriffe von einem „inneren Sinn" werden nirgends unterschieden, sondern stillschweigend identificiert.

Es ist kaum mehr nöthig, die Widersprüche, welche damit in diesen Begriff hineingetragen werden, im besonderen anzuführen. Was von dem Begriffe eines „inneren Sinnes höherer Ordnung" (vgl. S. 47) gesagt wurde, gilt auch von dem inneren Sinn in seiner erweiterten Bedeutung: Er ist weder eigentlich Sinn noch eigentlich innerer Sinn. Da er mit dem Gemüthe überhaupt identisch ist, müssen auch die spontanen Seelenfunctionen von ihm ausgehen

[1] Nur auf diesem Standpunkt besteht die rein formale Auffassung des inneren Sinnes bei Kant zu Recht. Vgl. Cohen „Kants Theorie d. Erf." II. Aufl. S. 330 ff.

oder wenigstens als „innere Naturerscheinungen“ in ihm Platz finden. In erster Linie fehlt ihm aber das Charakteristische aller Sinnlichkeit, die ausschließliche Receptivität. Er ist eben nur ein „Inbegriff“ alles dessen, was „in uns“ ist. Der Ausdruck „innerer“ Sinn verliert aber gleichfalls seine Berechtigung, wenn ihm ein correspondierender äußerer Sinn in gleicher Bedeutung — der alles Transcendente umfassen müsste — nicht gegenübergestellt werden kann. Der innere Sinn in ursprünglicher Bedeutung umfasste sinnliche Erscheinungen in unserem empirischen Ich. Das an seine Stelle tretende Vermögen soll auch die unserem empirischen Ich im Raume gegenüberstehenden Außendinge, Raum und Zeit selbst, unsere Gedanken und Willenshandlungen, ja alle Erkenntnisse überhaupt umfassen. „Aller Zuwachs des empirischen Erkenntnisses und jeder Fortschritt der Wahrnehmung ist nichts als eine Erweiterung der Bestimmung des inneren Sinnes, d. i. ein Fortgang in der Zeit, die Gegenstände mögen sein, welche sie wollen, Erscheinungen oder reine Anschauungen“ (Kr. 186/7). Auf diese Art sind die Körper im Raume auf gleiche Stufe gesetzt mit unseren inneren „Einbildungen“; der Unterschied von „Erscheinung“ und „Vorstellung“ ist vollständig verwischt. Es hat den Anschein, als müsste die Physik ein Zweig der empirischen Psychologie werden (vgl. S. 27). Andererseits kommen unsere Gedanken, ja der Verstand selbst in seiner spontanen Function in eine Reihe mit den inneren Empfindungen; unsere Verstandeserkenntnis, selbst die von Kant so hochgehaltene Mathematik geräth in die — erkenntnistheoretisch — denkbar schlechteste Gesellschaft der Gefühle Lust und Unlust. Dem undeutlichen Bewusstsein dieser Folgerungen entsprang wohl die Erfindung jenes wunderlichen „sensus interior“, der den „sensus internus“ wenigstens nach dieser Richtung einigermaßen entlasten sollte (Anthrop. VII. 465).

Die innere und eigentlich einzige Ursache dieser ganzen Verwirrung und ihrer Folgen lag in der Beschränkung der Zeit auf die innere Sinnlichkeit, in dem Satze: „Die Zeit ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes“ (Kr. 67). Die Unmöglichkeit dieser Beschränkung ist evident. Anstatt aber das Geltungsgebiet der Zeit über den inneren Sinn hinaus auszudehnen, ergriff Kant den Ausweg, den Begriff dieses letzteren selbst zu

universellem Umfang zu erweitern, wodurch aber eigentlich sein Begriff aufgehoben und mit seinen grundlegenden Bestimmungen in Widerspruch gesetzt wurde. Es muss dahingestellt bleiben, ob Kant, ohne die Schwierigkeiten im Begriffe seines inneren Sinnes zu erkennen, sich bei der einmal aufgestellten, symmetrischen Vertheilung der „Anschauungsformen" beruhigt hat oder ob ihn das Axiom von der Einigkeit der Zeit (Kr. 65) gehindert hat, derselben eine zweifache Stellung im transcendental-psychologischen Mechanismus unseres Geistes zuzutheilen, oder ob es endlich Nachklänge des historischen Idealismus waren, die ihn anfänglich an der ungebürlichen Idealisierung aller Bewusstseinsinhalte durch ihre Zugehörigkeit zum Ich des inneren Sinnes keinen Anstoss nehmen ließen.

3.

Es erübrigt noch, die Rückwirkung der neuen, erweiterten Auffassung des inneren Sinnes auf den transcendentalen Idealismus, als der ursprünglichen Grundlage des Systems, in Betracht zu ziehen.

Der „transcendentale Idealismus" unterscheidet sich von allem bisherigen Idealismus im wesentlichen dadurch, dass er die völlige Parität von äußeren und inneren Erscheinungen behauptet. Der Idealismus vor Kant kannte nur der Innenwelt des Subjectes Realität, und zwar in transcendentalem Sinne zu, während die Realität der Außenwelt theils bezweifelt (Cartesius), theils geleugnet wurde (Berkeley). Jene neue Form des Idealismus war nur möglich auf Grund der Unterscheidung von empirischer und transcendentaler Realität einerseits und empirischer und transcendentaler Idealität andererseits, und zwar so, dass diese kreuzweise je ein zusammengehöriges Begriffspaar bilden. Diese Unterscheidung hat wieder ihrerseits zur Voraussetzung die Unterscheidung von empirischem und transcendentalem Subjecte und, damit zusammenhängend, eine zweifache Bedeutung des Ausdruckes „in uns". Der Idealismus vor Kant lehrte: Die Außenwelt ist für uns nur eine innere Vorstellung, d. i. eine Bestimmung unseres empirisch-inneren Sinnes; ihre Realität aber — wenn es eine solche gebe — müsste in der Unabhängigkeit ihrer Existenz von unserem Ich überhaupt bestehen.

Kant lehrt: Die Außenwelt hat eine von unserem empirischen Ich unabhängige und mit dessen Innenwelt gleichberechtigte Existenz,

aber sie steht in Unabhängigkeit von unserem transcendentalen Ich und seiner Organisation. Der historische Idealismus stellte also die Alternative auf: Entweder ist die Außenwelt in transcendentaler Bedeutung „außer uns" oder sie ist in empirischer Bedeutung nur „in uns"; sie ist entweder Ding an sich oder innere Vorstellung. Der Kant'sche Idealismus hingegen behauptet: Die Außenwelt ist in empirischem Verstande außer uns und nur in transcendentalem Sinne in uns; sie ist also weder Ding an sich, noch innere Vorstellung, sondern äußere Erscheinung, phänomenaler Gegenstand im Raume. Entscheidend für die Bewertung der Außenwelt bleibt in beiden Fällen ihr Verhältnis zur Innenwelt des empirischen Ichs, zum „inneren Sinn" nach Kant'scher Terminologie: Ihre Abhängigkeit von dieser begründet ihre Idealität, ihre Unabhängigkeit von derselben ihre Realität. Ein tiefgreifender Unterschied liegt aber ferner darin, dass diese Innenwelt selbst von den Vorkant'schen Idealisten für real, d. i. also von ihrem Standpunkt für transcendental gehalten wurde, während Kant auch sie, gleich der Außenwelt, für ideal in transcendentalem Sinne erklärt. Der transcendentale Idealismus ist also realistischer in Bezug auf die äußeren, aber eigentlich idealistischer in Bezug auf die inneren Erscheinungen. Das idealistische Moment in der Kant'schen Philosophie besteht in der Phänomenalität aller Erscheinungen; sie ist Erscheinungsidealismus oder Phänomenalismus, und zwar correlativistischer Phänomenalismus zufolge der steten Correspondenz äußerer und innerer Erscheinungen. Das Princip des früheren Idealismus hingegen besteht in dem inneren Vorstellungscharakter alles für uns Seienden; er ist im Gegensatz zu jenem Vorstellungs-Idealismus, d. i. Idealismus im gewöhnlichen und engeren Sinne.

Es ist nun aber klar, dass die Position des transcendentalen Idealismus nur so lange haltbar ist, als auch der Unterschied von Erscheinung und Vorstellung (s. str.), d. i. von Erscheinungen erster und zweiter Ordnung im Sinne unserer obigen Erörterungen aufrecht gehalten wird. Das ist nur solange möglich, als der äußere Sinn vom inneren unabhängig bleibt, mit anderen Worten solange die ursprüngliche Auffassung des inneren Sinnes zu Recht besteht. Der Kant'sche Idealismus verliert aber seinen Anspruch, als neue und besondere Richtung des Idealismus zu gelten, sobald auch auf seinem Boden die Erscheinungen des äußeren Sinnes und die pri-

mären inneren Vorgänge mit den secundären Wahrnehmungen des empirisch-inneren Sinnes auf gleiche Stufe gerückt, also die Repräsentanten empirischer Realität mit den Repräsentanten empirischer Idealität psychologisch und erkenntnistheoretisch gleichgesetzt werden. Dieses geschieht aber durch die Fortbildung der Lehre vom inneren Sinn in der oben bezeichneten Weise. Durch sie wird die grundlegende Unterscheidung von empirischer und transcendentaler Idealität wieder verwischt, indem dasjenige, was nur in transcendentalem Sinne ideal heißen kann (die äußeren Erscheinungen), so behandelt wird, als wäre es in empirischem Sinne ideal.

Die Subordination des äußeren unter den inneren Sinn hebt thatsächlich den transcendentalen Idealismus aus den Angeln und setzt an seine Stelle wieder einen unklaren empirischen Idealismus.

Von diesem letzteren unterscheidet den Kant'schen Standpunkt aber hinwiederum der Umstand, dass im historischen Idealismus wenigstens unserer Innenwelt-Realität zuerkannt war, während Kant die Idealität auch der bloß inneren Erscheinungen gelehrt hat. Die Voraussetzung einer transcendenten Realität innerhalb unseres Bewusstseins wird von Kant abgelehnt; die Annahme einer empirischen Realität aber, die an die Stelle jener hätte treten sollen, wird infolge der Consequenzen der Lehre vom inneren Sinn ebenfalls wieder unmöglich gemacht. In Hinsicht unseres Bewusstseins, d. i. abgesehen von der fraglichen Stellung der Dinge an sich, ist also Kant viel idealistischer als Berkeley oder seine Vorgänger. Eben dieser Widerspruch zwischen der Tendenz der Transcendentalphilosophie, welche den vorgefundenen Idealismus überwinden sollte, und ihre doch so nahen, von Kant immerhin gefühlten Verwandtschaft mit den extrem idealistischen Systemen veranlasste Kant zu jenen wiederholten, gereizten und selbst wieder widerspruchsvollen „Widerlegungen des Idealismus", die uns am Schlusse noch beschäftigen werden.[1]

4.

In Kürze zusammengefasst ist das Resultat unserer Untersuchungen über Kant's Lehre vom inneren Sinn das folgende:

[1] Ueber die „Abirrung" Kants durch Einbeziehung der Außenwelt in die Innenwelt und ihre Folgen für den „subjectivistischen" Idealismus nach Kant vgl. auch: J. B. Meyer „Kants Psychologie" 1869. S. 282 ff.

Die Lehre vom inneren Sinn knüpft an Locke an; sie unterscheidet sich von dessen Ausführungen durch die principielle Beschränkung der Zeit auf den inneren Sinn, als dessen Anschauungsform. Der innere Sinn ist ursprünglich als ein dem äußeren coordiniertes Organ zur Auffassung der Selbstaffection des transcendentalen Subjectes gedacht. Diese ursprüngliche Auffassung wird ungeachtet aller späteren Umformung im Principe festgehalten. Der innere Sinn unterscheidet sich aber von Anfang an vom äußeren insoferne, als die von ihm producierten Anschauungen Erscheinungen zweiter Ordnung sind, außer welchen auch noch ihre „Gegenstände", die primären inneren Vorgänge selbst als in unserem Bewusstsein wirksam angenommen werden müssen. Unser Gesammtbewusstsein setzt sich also thatsächlich aus drei Arten von Erscheinungen zusammen:

1. Den äußeren, sinnlichen } Erscheinungen erster
2. den inneren, nicht sinnlichen } Ordnung,
3. den inneren, sinnlichen Erscheinungen zweiter Ordnung.

Die Beschränkung der Zeit auf die Bestimmungen des inneren Sinnes führt in der Kant'schen Gedankenentwicklung zu einer immanenten Umbildung des inneren Sinnes, indem seiner ursprünglich empirischen Bedeutung eine transcendentale unterlegt wird. Dadurch wird dieser Begriff in den Stand gesetzt, auch die äußeren und primären inneren Erscheinungen zu umfassen und auch diese seiner Anschauungsform zu unterwerfen. Diese neue Bedeutung des Ausdrucks „Innerer Sinn" kommt jedoch in Widerspruch mit seinem ursprünglichen, empirisch-sinnlichen Charakter. Kant bleibt innerhalb dieser widerspruchsvollen Auffassung stehen. Durch sie werden die Grundlagen des transcendentalen Idealismus erschüttert und eine tiefgreifende Unsicherheit in die ersten Grundvoraussetzungen des Systems der Transcendentalphilosophie und demgemäß auch in dieses selbst gebracht, von der sich Kant niemals ganz zu befreien vermochte.

II. THEIL.

Kants Lehre von der Erfahrung.

I. CAPITEL.

Begriff und Problem der Erfahrung im allgemeinen.

1.

Begriff und Problem der Erfahrung sind bei Kant durchwegs beeinflusst von der zweifachen Gestalt seines Idealismus, welche ihrerseits wieder mit seiner doppelten Auffassung von der Stellung des inneren Sinnes zusammenhängt. Eine allgemeine Charakteristik derselben zum Zwecke der Fixierung einiger wichtigen Ausdrücke und der Präcisierung der Fragestellung wird sich daher auf einzelne große Züge beschränken müssen, welche beiden Formen seiner Erfahrungslehre gemeinsam sind. Dieses Gemeinsame, im Ursprung des Erfahrungsproblems bei aller Verschiedenheit des Folgenden festzustellen, ist unsere nächste Aufgabe.

Auch abgesehen von seiner Beeinflussung durch das Schwanken der idealistischen Grundansicht ist der Begriff der Erfahrung bei Kant nicht eindeutig. Erfahrung heißt „empirische Erkenntnis“ (Kr. 124, 165, 175; Anthrop. VII, 452, 481 u. a. O.). Alle Erkenntnis findet ihren Ausdruck in Urtheilen. Empirische Urtheile sind synthetische Urtheile a posteriori, d. h. sie enthalten eine Synthese von Vorstellungen auf Grund eines Gegebenen. Dieses Gegebene heißt selbst wieder „Erfahrung“. Es ist jenes X, auf welches sich die Synthese der ein Urtheil a posteriori bildenden Begriffe gründet (Kr. 41). Es gibt also auch eine „Erfahrung“, die noch nicht in Urtheilen besteht, noch nicht empirische Erkenntnis ist, sondern diese erst möglich macht (Kr. 34). Dieselbe kann sinnliche Erfahrung heißen im Gegensatz zu jener, welche im Urtheilen ihren Ausdruck findet, das nur dem Verstande zukommt (Prol. 49).

Die sinnliche Grundlage unterscheidet die empirische von jeder anderen Art reiner oder gemischter Erkenntnis; sie ist das Wesentliche, das eigentlich „Empirische" an allem, was unter den Begriff Erfahrung subsumiert werden kann (vergl. Prol. 46). Insofern gründet sich der Begriff der Erfahrung auf den der Receptivität.[1] Alles Erfahren setzt wenigstens nach einer Richtung hin ein passives oder receptives Verhalten des erkennenden Subjectes voraus; es ist Erkennen eines Gegebenen. Erfahrung als Erkenntnis ist aber mehr als bloße Abfolge der Wahrnehmungen im Bewusstsein. Zur sinnlichen Erfahrung muss die Synthese des in ihr gegebenen Mannigfaltigen zur Einheit eines Urtheiles dazukommen, damit sie empirische Erkenntnis werde. Da der Sinnlichkeit ein synthetisches Vermögen nicht innewohnt, ist es der Verstand, sei es in seiner logischen, sei es in seiner transcendentalen Function, welcher jene Verknüpfung zuwege bringt. Diese Synthesen der Wahrnehmungen sind nicht von gleichem Erkenntniswerte. Nur sofern sie nothwendig ist, heißt eine solche „synthetische Verknüpfung der Erscheinungen in einem Bewusstsein" Erfahrung im engeren Sinne des Wortes (Prol. 53; Kr. 41 u. a. O.) und das betreffende Urtheil ein Erfahrungsurtheil. Empirische Urtheile ohne diesen Charakter der Nothwendigkeit und darum einer Giltigkeit, welche über das urtheilende Subject hinausreicht, werden bloß Wahrnehmungsurtheile genannt, welche nur in der „logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subjecte" bestehen. Was nothwendig gilt, gilt auch allgemein oder objectiv. Der Gesichtspunkt der objectiven oder nothwendigen Allgemeingiltigkeit

[1] Der Begriff der Receptivität führt aber wieder auf den der transcendentalen Affection. Die eigentliche Wurzel alles erfahrungsgemäßen Erkennens wird schließlich in dieser und ihrer Wirkung, den transcendentalen oder reinen Empfindungen, zu suchen sein. Der Vorgang der tr. Affection ist aber selbst noch nicht Erfahrung. Die ersten Elemente alles Empirischen, die reinen Empfindungen, können nicht selbst wieder durch Erfahrung gegeben sein (K. Fischer, Kritik d. Kant. Philos. S. 166 f.), sie sind a posteriori, aber nicht empirisch. Die sinnliche Erfahrung kann unter allen Umständen nur in Erscheinungen, d. h. in Raum und Zeit gefassten Empfindungen, bestehen. Der Vorgang des eigentlichen Erfahrens ist damit zugleich auf das Bewusstsein und innerhalb desselben auf dasjenige eingeschränkt, was seinem Ursprung nach in irgend einer Weise mit jenem transcendentalen A Posteriori zusammenhängt.

scheidet das Erfahrungs- vom Wahrnehmungsurtheil und begründet so einen höheren und niederen Typus empirischer Erkenntnis. Jener hat diesen zur Voraussetzung; „alle unsere Urtheile sind zuerst bloße Wahrnehmungsurtheile“ (Prol. 47). Der Uebergang von dem einen zum andern vollzieht sich durch das Eingreifen eines unserer Spontaneität entstammenden Factors, eines reinen Verstandesbegriffes a priori. Sobald ein solcher eine Verbindung von Anschauungen zu Grunde liegt, tritt an die Stelle des (objectiv) zufälligen Zusammenseins derselben im Wahrnehmungsurtheil ihre nothwendige und darum über das individuelle Bewusstsein hinausreichende Verknüpfung derselben in einem Erfahrungsurtheil. Sinnliche Erfahrung, Wahrnehmungsurtheil und Erfahrungsurtheil bezeichnen die drei Stufen, welche unser erfahrungsgemäßes Erkennen bis zu seiner Vollendung zu durchlaufen hat. Synthetische Urtheile a posteriori von objectiver Giltigkeit constituieren die Erfahrung im prägnanten, specifisch Kant'schem Sinne, die scientifische Erfahrung oder empirische Wissenschaft, welche aus der Bearbeitung der gemeinen Erfahrung hervorgeht.[1] Sie beruht ihrem Wesen nach auf Receptivität, vollendet sich aber nur durch Eingreifen unserer Spontaneität. Es ließe sich aber weiters auch eine Wissenschaft denken, welche sich zur empirischen Kenntnis ebenso verhielte, wie diese zur sinnlichen Erfahrung. Eine solche müsste uns mit Apodicticität allgemeinste Naturgesetze lehren, von denen die einzelnen empirischen Gesetze in gleicher Weise ebensoviele Anwendungen auf ein Gegebenes darstellten, wie die einzelnen empirischen Thatsachen Specialfälle dieser empirischen Gesetze sind. Wir sind nun wirklich im Besitze einer solchen allgemeinsten Erfahrungswissenschaft, nämlich der „reinen Naturwissenschaft a priori“ (Prol. 43), welche uns synthetische Sätze a priori liefert, unter denen jede Erfahrungskenntnis stehen muss. Sie selbst ist aber eben deshalb nicht mehr empirische, sondern rationale Wissenschaft, eine Metaphysik der Erfahrung in der neuen Kantischen Bedeutung dieses

[1] Auf das Verhältnis der natürlichen zur wissenschaftlichen Erfahrung ist Kant nicht näher eingegangen. Jene ist keineswegs mit der sinnlichen Erfahrung identisch, denn auch sie erhebt — oftmals mit Recht — den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit; sie unterscheidet sich aber von der wissenschaftlichen Empirie durch den Mangel an kritischer Einsicht in die Rechtmäßigkeit ihrer Behauptungen.

Wortes. Die Möglichkeit einer solchen bildet ein Theilproblem der allgemeinen Kant'schen Grundfrage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori überhaupt. Sie scheint daher das eigentliche Erfahrungsproblem nur insofern zu berühren, als es sich um die Anwendbarkeit dieses Wissens a priori auf das Gegebene handelt; in Wahrheit hat aber Kant gerade in der Metaphysik der Erfahrung den Schlüssel zur Beantwortung der zweiten Grundfrage der Transcendentalphilosophie, nämlich jener nach der Möglickeit synthetischer Urtheile a posteriori, gesucht und gefunden. Insofern bildet jene also einen integrierenden Theil seiner Erfahrungstheorie. Sinnliche Erfahrung, empirische Erkenntnis und Metaphysik der Erfahrung schließen also den Kreis unseres Erkennens, insoweit es auf Erfahrung irgendwie Bezug hat.

2.

Warum auch die Erfahrung als solche, und nicht bloß die Metaphysik im alten und neuen Sinne des Wortes, dem Kriticismus zum Problem werden musste, wurde im allgemeinen bereits in der Einleitung ausgeführt. Der Grund dafür liegt in dem idealistischen Standpunkte des Systems, näher ausgedrückt, in der Beziehung, welche ihm zufolge alles unser Erkennen und Erfahren zum inneren Sinn und seiner Form, der inneren oder Bewusstseinszeit erhält. Dem kritischen Idealismus, welcher seiner Tendenz nach wesentlich objectiver Idealismus sein sollte, wurde durch die Kantische Lehre vom inneren Sinn ein subjectiv-idealistisches Element einverleibt, welches sich allmählich zum alleinherrschenden Standpunkte entwickelte. Dieser Einschlag von subjectivem Idealismus ist die eigentliche Quelle der specifisch Kant'schen Fragestellung in Hinsicht der Erfahrung.

Für einen realistischen Standpunkt, dem die Dinge in Raum und Zeit auch außerhalb unseres Ichs in irgend einer Art selbständige Existenz besitzen, liegt die Sache wesentlich anders; für ihn sind unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen einfach eine mehr oder minder getreue Nachbildung jener Gegenstände und Geschehnisse außer uns und die Frage ist nur die nach der Möglichkeit einer Uebereinstimmung zwischen diesen und jenen. Eine ganz andere Fragestellung ist nothwendig für einen Idealismus, dem auch

diese „Gegenstände", nicht bloß ihre „Vorstellungen", für den die ganze Körperwelt, ja Raum und Zeit selbst, nichts als eine „Art Vorstellungen" sind, die nur in uns angetroffen werden (Kr. 606). Für einen solchen Standpunkt ist natürlich die „Erfahrung" nicht ohne weiteres eine Erkenntnisquelle objectiver Wirklichkeit, sondern umgekehrt, sie wird die erkenntnistheoretische Dignität ihrer objectiven Giltigkeit nur aus der Organisation des erkennenden Subjectes schöpfen können und sich in Hinsicht ihrer vor dem Forum der kritischen Philosophie zu legitimieren haben. Die Grundfrage einer idealistischen Erfahrungstheorie wird daher nicht so gestellt werden können: Wie ist Erkenntnis der objectiven Wirklichkeit möglich? Sie muss vielmehr lauten: Wie ist überhaupt Objectivität des Erkennens möglich? Objective Wirklichkeit ist ja nicht vor oder außerhalb der Erfahrung vorhanden, sie entsteht erst in ihr und durch das Erkennen. Sie selbst ist das Problem, nicht ihr Erfassen durch das erkennende Subject. Alle Objectivität muss aus der allgemeinen Subjectivität alles Gegebenen hervorgehen. Eine Beantwortung jener Frage setzt daher voraus, dass eine Scheidung von objectiven und subjectiven Erkenntniselementen innerhalb unseres Bewusstseins überhaupt möglich sei, wobei die Ausdrücke „objectiv" und „subjectiv" hier nur relativ, d. i. im Sinne von „empirisch-real" und „empirisch-ideal" zu verstehen sind. Die Art des Verhältnisses, welches diese subjectiven und objectiven Elemente in unserem Bewusstsein zu einander einnehmen, m. a. W. das Verhältnis der subjectiv- zur objectiv-idealistischen Seite des Systems wird folglich entscheidend sein für den Aufbau der ganzen Erfahrungstheorie.

3.

Die objectiv-giltige Synthese im Erfahrungsurtheil — deren Möglichkeit eigentlich in Frage steht — hat die subjectiv-giltige im Wahrnehmungsurtheil zur Voraussetzung; diese wiederum die sinnliche Erfahrung. Die Behandlung des Erfahrungsproblems hat daher mit der Analyse dieser letzteren zu beginnen.

In ihr wird ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit unserem denkenden Ich dargeboten. Mittelbar oder unmittelbar ist dieses Mannigfaltige als empirischer Bewusstseinsinhalt der formalen Bedingung des inneren Sinnes unterworfen, d. i. demselben entweder

zugeordnet (1. Auffassung) oder selbst eine seiner Bestimmungen (2. Auffassung). Infolgedessen ist „unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit successiv und also immer wechselnd" (Kr. 169). Die Begriffe „Successive Apprehension" und „Apprehension eines Mannigfaltigen" stehen aber miteinander in inniger Wechselbeziehung: Jede Apprehension eines Mannigfaltigen als solchen ist immer successiv; aber auch umgekehrt ist in jeder successiven Apprehension immer ein Mannigfaltiges (niemals eine Einheit) gegeben.[1] Die Zeit ist in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten (Kr. 141.) Von dieser formalen Bedingung aller empirischen Bewusstheit werden auch jene Anschauungselemente nicht ausgenommen sein, aus welchen sich das objectiv Gleichzeitige constituiert. Auch das starre Gefüge der materiellen Körperwelt wird sich in eine stets wechselnde Folge von Apprehensionen auflösen, wenn es seiner empirischen Bewusstseinsseite nach, d. i. in seiner Beziehung zum empirischen Ich betrachtet wird. Diese stete Successivität unserer Apprehensionen bedingt aber auch, dass unmittelbar in ihnen immer nur ein Mannigfaltiges niemals eine Einheit gegeben werden kann. Da nun aber anderseits die sinnlichen Erscheinungsgegenstände eine solche Einheit repräsentieren, obwohl sie nicht außerhalb unseres Ichs existieren, so ergibt sich als die erste Frage unserer idealistischen Erfahrungstheorie die: Wie ist die Synthese jenes Mannigfaltigen zur Einheit der sinnlichen Anschauung möglich?

In der Abfolge der Wahrnehmungen herrscht aber nicht allein durchgängige Successivität, sondern die Zeitordnung derselben ist außerdem durchwegs von subjectiven Factoren beeinflusst, d. i. nach der Zeitordnung des inneren Sinnes bestimmt. Insoweit diese Wahrnehmungen selbst innere sind, liegt keine Schwierigkeit vor; unsere innere sinnliche Erfahrung beruht eben ganz und gar auf

[1] „Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüth nicht die Zeit in der Folge der Eindrücke aufeinander unterschiede; denn als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein" (Kr. 567). Vergl. Kr. 122, Anmkg. 166 u. a. O. Zusammenhang der Zahl mit der Succession (Kr. 144); Erzeugung der Zeit selbst in der successiven Aprehension eines Gegenstandes (Kr. 145); successive Aprehension auch des Manigfaltigen des Raumes (Kr. 296).

dem inneren Sinne. Sobald es sich aber um äußere Wahrnehmungen und deren Synthese zu einem äußeren Weltbilde handelt, muss Simultaneität von Successivität und objective Folge der äußeren Erscheinungen von dem subjectiven Flusse inneren Geschehens irgendwie unterschieden werden können. Die zweite Frage, welche zu beantworten sein wird, lautet daher: Wie ist objective Zeitordnung der sinnlichen Erscheinungen möglich?

Die Antwort auf unsere erste Frage ist in Kants Lehre von der Synthese durch die Einbildungskraft, jene auf die zweite in den „Analogien der Erfahrung" gegeben. Das Problem der sinnlichen Erfahrung ist erledigt, wenn die Möglichkeit sinnlicher Erscheinungsgegenstände und eine von der Abfolge innerer Bestimmungen unabhängige Zeitordnung derselben auf dem Boden des Idealismus gesichert erscheint.

Es steht nun noch die Möglichkeit der Erfahrung, soweit sie empirische Erkenntnis ist, in Frage. In Rücksicht ihrer lautet das erste Problem: Wie ist die Synthese sinnlicher Anschauungen zur Einheit eines Urtheils überhaupt, m. a. W., wie ist das Wahrnehmungsurtheil möglich? Endlich als letzte und entscheidende Frage: Wie ist die objectivgiltige Synthese der Erscheinungen in einem Urtheil möglich, beziehungsweise wie wird aus einer subjectiv- eine objectiv-giltige Synthese derselben? m. a. W.: Wie ist das Erfahrungsurtheil im prägnanten Sinne möglich? Die Antwort auf diese beiden Fragen liegt in Kants Lehre von den Kategorien und der transcendentalen Apperception. In der Kant'schen Darstellung sind diese Fragen nicht alle ausdrücklich in dieser Form und nicht genau in dieser Reihenfolge gestellt. Sie ergeben sich aber so aus der logischen Entwickelung des Erfahrungsproblems auf der Grundlage seines Systems und bilden auch thatsächlich das Thema der „Transcendentalen Analytik".

4.

Die Art obiger Fragestellung ist für beide Formen der Kant'schen Erfahrungslehre im wesentlichen die nämliche. Immer ist es die Möglichkeit der Erfahrung, welche in Frage steht, d. i. die Vereinbarkeit eines empirischen Erkennens von wissenschaftlicher Sicherheit mit den idealistischen Voraussetzungen des Systems. Gleichwohl lässt diese Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung

einen mehrfachen Sinn zu: Diese „Möglichkeit" kann bedeuten die Möglichkeit der factischen Existenz von Erfahrung im Sinne ihrer Entstehung. Es fragt sich dann: Wie entsteht in unserem Bewusstsein aus der Mannigfaltigkeit die Einheit, aus der durchgängigen Folge die Gleichzeitigkeit, aus der subjectiven die objective Synthese der Vorstellungen in einem empirischen Urtheil? Diese Fragestellung ist psychologisch; sie betrifft das „quid facti?" unserer Erfahrung.

Die Frage nach der Möglichkeit von Erfahrung kann aber ferner auch bedeuten die Frage nach den Gründen und Kriterien ihres Anspruches auf nothwendige Allgemeingiltigkeit. Diese Fragestellung ist erkenntnistheoretisch und betrifft das „quid juris?" unseres empirischen Erkennens.

Die Frage nach der Möglichkeit von Erfahrung kann aber endlich auch bedeuten die Frage nach den Bedingungen ihrer Entstehung und Giltigkeit in der Organisation unserer Vernunft: dann ist die Fragestellung transcendental. Kant hat die erstere ausdrücklich aus der Transcendentalphilosophie in die empirische Psychologie verwiesen (Prol. 52), er hat sie aber nichtsdestoweniger in vielen Punkten ausdrücklich behandelt. Er konnte sie nicht umgehen, sobald er den empirischen Idealismus in sein System aufgenommen. Die Entwickelung seiner Erfahrungstheorie als Antwort auf jene Fragen bedarf einer getrennten Darstellung nach der Verschiedenheit ihres Ausgangspunktes. Sie hat mit der sinnlichen Erfahrung zu beginnen. Wir besitzen zwei Sinne und demgemäß zwei Arten von Erscheinungen, äußere und innere. Gibt es auch eine zweifache sinnliche Erfahrung? Schon hier trennen sich die Wege. An die Antwort auf diese Frage ist das Schicksal der ganzen Erfahrungslehre geknüpft.

II. CAPITEL.

Kants Erfahrungstheorie vom Standpunkte des transcendentalen Idealismus.

I. ABSCHNITT.

Die sinnliche Grundlage empirischer Erkenntnis.

1.

Kants Lehre von der Erfahrung bleibt ohne Berücksichtigung der Verschiedenheit ihrer Ansatzpunkte in allen ihren Theilen widerspruchsvoll und unverständlich. Jene Verschiedenheit ist — unserer Voraussetzung nach — in dem Einfließen empirisch-idealistischer Gesichtspunkte auf den specifisch Kant'schen Standpunkt des transcendentalen Idealismus begründet. Unsere nächste Aufgabe wird daher lauten: Welche Form hätte die Kant'sche Theorie der Erfahrung annehmen müssen, wenn die ursprüngliche Grundlage des Systems, der transcendentale Idealismus, von Kant unverrückbar festgehalten worden wäre?

Es lässt sich zeigen, dass Kants Gedankengang sich thatsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, in dieser Richtung bewegt hat und dass nur diese Form der Erfahrungslehre seiner ursprünglichen Tendenz gerecht wird.

Die Kant'sche Erfahrungslehre auf dem Standpunkte des transcendentalen Idealismus ist durch ihr Ausgehen vom empirischen Bewusstsein und durch die streng transcendentale Fassung ihrer Problemstellung ausgezeichnet. Die Existenz empirischer Erkenntnis und ihr Anspruch auf objective Giltigkeit sind für sie Thatsachen; deren Möglichkeit in transcendentalem

Sinne ist ihr Problem. Die Absicht der scharfen Sonderung und Gegenüberstellung der beiden sich durchkreuzenden und einander widerstreitenden Richtungen in der Erfahrungslehre Kants erfordert es gleichwohl, auch hier die psychologische und erkenntnistheoretische Grundlage des Erfahrungsproblems ins Auge zu fassen. Vergegenwärtigen wir uns in Kürze die wesentlichen Züge der dem transcendentalen Idealismus zugrunde liegenden Sinneslehre.

2.

Die ursprüngliche Form der Kant'schen Sinneslehre beruhte auf der Annahme einer Coordination von äußerem und innerem Sinn auf dem gemeinsamen Boden des transcendentalen Bewusstseins. Diese Coordination ist keine erkenntnistheoretische Gleichsetzung. Der äußere Sinn ist jenes „Vermögen", welches — nicht von Seite des Subjectes, also von außen, wenn auch unbekannt woher — angeregt, in der ihm eigenthümlichen Anschauungsform eine äußere, d. i. räumliche Erscheinungswelt entstehen lässt. Neben dieser Außenwelt gibt es noch eine Welt von Vorgängen und Thatsachen in uns, welche als solche unräumlich sind und nur in der Zeit ablaufen; sie bestehen in unseren wahrnehmenden und vorstellenden Thätigkeitsacten als solchen, in unserem Denken und Wollen, endlich in den Gefühlen der Lust und Unlust. Diese inneren Vorgänge sind ideal, aber nicht sinnlich; sie sind daher auch nicht ohneweiteres Gegenstand unseres erkennenden Bewusstseins. Es bedarf somit noch eines sinnlichen Wahrnehmungsvermögens dieser inneren Vorgänge, welches durch den inneren Sinn in ursprüngliche Bedeutung repräsentiert erscheint.

„Die Anschauungen" von den Geschehnissen und Thätigkeiten in unserer Seele, welche uns derselbe liefert, bestehen in inneren Empfindungen, welche selbst wieder innere Vorgänge sind und in derselben Zeit existieren, wie die äußeren Erscheinungen und unser Denken und Wollen, aber außerdem ihre Gegenstände in der dem inneren Sinne specifisch angehörigen Zeitordnung zur Wahrnehmung bringen. Diese inneren Wahrnehmungen constituieren in ihrer Gesammtheit unser empirisches Ich oder Selbstbewusstsein. Im Verhältnisse zu den äußeren Erscheinungen sind sie secundärer Natur. Sie beruhen nicht auf einer transcendentalen Affection, sondern auf eine Affection durch etwas, was selbst bereits unserem Ich angehört.

Die erkenntnistheoretische Differenz zwischen äußerem und innerem Sinne besteht also in Kürze darin, dass jener ein transcendentales, dieser ein empirisches Seelenvermögen ist.

Alle Elemente unseres Gesammtbewusstseins, d. s. die äußeren Erscheinungen, die primären inneren Vorgänge und die inneren secundären Wahrnehmungen derselben, haben — unserer Voraussetzung nach — die Zeit als Grundform gemeinsam. Diese ist in Hinsicht ihrer von empirischer Realität und die Existenz in ihr ist selbst eine empirisch-reale Existenz. Die inneren Vorgänge unterliegen aber außerdem der specifischen Anschauungsform des inneren Sinnes, welche nicht eine Daseins-, sondern nur eine Vorstellungsform des in ihr Begriffenen ist. Diese „innere" Zeit hat selbst secundären Charakter und die Existenz in ihr ist eine empirisch-ideale Existenz.

Die Bestimmungen der beiden Sinne verhalten sich also in Hinsicht der Zeit folgendermaßen: Die Erscheinungen des äußeren Sinnes sind wirklich in der Zeit, während ihre „Gegenstände" — wenn die Dinge an sich so heißen können — außerhalb aller Zeit liegen. Beim inneren Sinn hingegen liegt die Sache so, dass sowohl seine Erscheinungen, als auch die Gegenstände derselben (die primären inneren Vorgänge) in der gleichen Zeit existieren, wie die äußeren, diese Gegenstände aber außerdem unter dem Gesichtspunkte seiner secundären Zeitform vorgestellt werden und nur in dieser zum Bewusstsein kommen.

3.

Empirische Realität und Idealität der sinnlichen Phänomene muss auch in unserem empirischen Bewusstsein irgendwie zum Ausdrucke gelangen. Das Kriterium empirischer Wirklichkeit ist die Empfindung. Die Begriffe Realität und Existenz in Hinsicht unseres Bewusstseinsinhaltes haben gar keine andere Grundlage, als die Thatsache der Empfindung. „Was mit der Empfindung zusammenhängt, ist wirklich" (Kr. 193). Empirisches Merkmal der Wirklichkeit kann natürlich nicht die bloß voraus gesetzte „reine", sondern nur die „gegebene", die Raum und Zeit erfüllende Empfindung, mit anderen Worten die sinnliche Wahrnehmung sein. „Wahrnehmung ist der einzige Charakter der Wirklichkeit"[1] (Kr. 196).

[1] Von Kant werden daher die Ausdrücke „Wahrnehmung", „Empfindung" und „Realität" häufig synonym gebraucht, z. B. Kr. 106, 601, 602, 348, u. a. O.

Entsprechend den beiden, von einander unabhängigen Zweigen unserer Receptivität gibt es auch zwei Arten von Wahrnehmungen, äußere und innere, eine Empfindungswirklichkeit im Raume und eine ebensolche nur in der Zeit. „Empfindung ist dasjenige, was eine Wirklichkeit im Raume und der Zeit bezeichnet, je nachdem sie auf die eine oder die andere Art des sinnlichen Anschauens bezogen wird" (Kr. 601). Diese Empfindungswirklichkeit im Raume und der Zeit ist aber in Wahrheit von ganz verschiedener Bedeutung gemäß der verschiedenen erkenntnis-theoretischen Stellung der beiden Sinne.

Die äußeren Empfindungen beruhen allerdings auf einer transcendentalen Affection; sie sind nicht nur empirisch „außer uns" (d. h. im Raume), sondern sie sind auch von „außen" (d. h. nicht von uns selbst) in uns gewirkt. Dieses letztere, transcendentale „außen" liegt aber vollständig jenseits des Kreises unseres Erkennens, daher äußere Wirklichkeit für uns Menschen niemals etwas anderes bedeuten kann, als raumerfüllende Empfindung. Aeußere Wahrnehmung hat somit nichts mehr neben oder außer sich, worauf sie sich beziehen, oder womit sie übereinstimmen könnte; sie ist daher gleichbedeutend mit dem Erscheinenden im Raume überhaupt; sie ist selbst und unmittelbar das Wirkliche „außer uns" und nicht bloß eine auf ein Ding außer uns bezogene innere Vorstellung. „Alle äußere Wahrnehmung also beweist unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst und soferne ist also der empirische Realismus außer Zweifel" (Kr. 602). In diesem aus den ursprünglichen Voraussetzungen der Vernunftskritik mit Nothwendigkeit sich ergebenden Lehrsatze ist der eigentliche und fundamentale Gegensatz der transcendentalen oder Kant'schen zu jedem anderen Idealismus begründet.

Nicht so wie mit der äußeren, steht es mit der inneren Wahrnehmung. Innere Empfindungen sind nicht nur wie die äußeren in transcendentaler, sondern auch in empirischer Bedeutung etwas „in uns", da ihnen die Beziehung auf den Raum mangelt. Sie sind aber außerdem auch von Innen gewirkt, ihre Herkunft ist uns unmittelbar bekannt, denn sie beruhen auf einer Affection durch etwas, was selbst bereits unserem transcendentalen Bewusstsein angehört. Als Erscheinungen eines bereits selbst Subjectiven sind

sie secundären Charakters und stehen daher mit den äußeren Vorstellungen, nicht mit den äußeren Wahrnehmungen auf erkenntnistheoretisch gleicher Stufe. Sie sind nicht selbst jene innere Wirklichkeit, die sich in ihnen ausdrückt, sondern die bloße Vorstellung einer solchen; sie sind daher auch in empirischem Sinne „ideal". Hier fällt auch nicht, wie beim äußeren Sinne, „Wahrnehmung" und „Gegenstand der Wahrnehmung" zusammen; der Erkenntniswert innerer Erscheinungen liegt daher auch nicht in ihnen an sich selbst, sondern vielmehr in ihrer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit primären Bewusstseins-Elementen.

Das Verhältnis von Empfindung zur Realität lässt sich also in Hinsicht beider Sinne dahin präcisieren, dass äußere Empfindung unmittelbar selbst die äußere Wirklichkeit ist, innere Empfindung aber eine Wirklichkeit nur mittelbar „bezeichnet" oder vorstellt.

4.

Wie verhält es sich auf diesem Standpunkte mit der sinnlichen Erfahrung? Sinnliche Erfahrung besteht in der Abfolge sinnlicher Wahrnehmungen vor dem empirischen Bewusstsein. Nach der Sinneslehre des transcendentalen Idealismus besitzen wir zwei specifisch verschiedene Arten sinnlicher Wahrnehmungen, verschieden ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung nach. Es wird daher auch eine zweifache sinnliche Erfahrung möglich sein, eine äußere und eine innere.

Was zunächst unser inneres Erfahren anbetrifft, so scheint in Hinsicht desselben keine Schwierigkeit vorzuliegen. Es besteht in der Aufeinanderfolge unserer inneren Wahrnehmungen, welche in ihrem Zusammenhange das empirische oder sinnliche Ich ausmachen, das selbst den Charakter des Fließenden und Wechselnden mit allen Bestimmungen dieses Sinnes theilt (Kr. 572). Die Form der durchgängigen Successivität, in welcher die Seelenvorgänge uns erscheinen, stammt aus der besonderen Beschaffenheit des inneren Wahrnehmungsorganes; die Zeitordnung, in welcher sie in Wirklichkeit existieren, liegt gänzlich außer dem Bereiche unseres Erfahrens. Eine objective Zeitbestimmung ist daher vom inneren Sinne überhaupt nicht zu erwarten. Da aber jede Wahrnehmung von Veränderung etwas Beharrliches in der Anschauung voraussetzt, im inneren Sinne aber gar keine beharrliche Anschauung angetroffen

wird (Kr. 208), so bedarf selbst die subjective Zeitbestimmung innerer Vorgänge der Bezugnahme auf äußere Anschauung, welche dieses Beharrliche als Substanz in sich enthält. Die Möglichkeit einer solchen ist aber ein Problem der äußeren Erfahrung.

Etwas anders verhält es sich mit der äußeren Erfahrung. Die Aufeinanderfolge äußerer Erscheinungen in der objectiven Zeit (das Naturgeschehen, der Weltlauf) kann nicht ohne weiteres „äußere Erfahrung" heißen und umgekehrt. Der äußere Sinn ist ein transcendentales Vermögen, und seinen Bestimmungen ist daher zwar eine ursprüngliche Beziehung auf das transcendentale, aber keine auf das empirische Ich wesentlich. Der Charakter empirischer Bewusstheit wird vielmehr den äußeren Erscheinungen erst durch die innere Wahrnehmung der sie begleitenden primären inneren Vorgänge ertheilt. Erst die Selbstwahrnehmung unserer wahrnehmenden und vorstellenden Thätigkeit setzt auch die Außenwelt in Beziehung zu unserem empirischen Selbstbewusstsein, dem Ich des inneren Sinnes. Erfahrung ist ja nicht schlechthin Abfolge äußerer Geschehnisse, sondern Abfolge äußerer Wahrnehmungen, welcher Ausdruck bereits implicite eine Beziehung auf das empirische Bewusstsein mitenthält. Die Erscheinung heißt Wahrnehmung, wenn sie mit Bewusstsein verbunden ist (Kr. 579).[1] Alles, was sich von der äußeren Wahrnehmung ohne Rücksicht auf diese Beziehung aussagen lässt, gilt streng genommen nur vom Wahrnehmungs-Inhalt und nicht von der Wahrnehmung als solchen, d. i. als lebendigem Bewusstseinsinhalt. Nennen wir die Bestimmung des äußeren Sinnes ohne Rücksicht auf ihre Beziehung zum empirischen Ich „äußere Erscheinung", mit dieser Beziehung aber „äußere Wahrnehmung", so lässt sich sagen: Aeußere Wahrnehmung ist ihrem Inhalte nach äußere Erscheinung, ihrer Function nach primärer innerer Vorgang, ihrer empirischen Bewusstheit nach außerdem zugleich sinnliche innere Wahrnehmung. Durch die Mitwirkung des inneren Sinnes am Zustandekommen der äußeren Erfahrung werden in diese aber Bestimmungen gebracht, die ihrem Wesen eigentlich fremd sind und für unser erkennendes Bewusstsein gewisse Schwierigkeiten bereiten. Durch die Coordination mit der inneren Wahrnehmung ist die äußere Er-

[1] Vergl. Kr. 131, 156, 577 u. a. O.

scheinung auch der Anschauungsform des inneren Sinnes zugeordnet. Es gehen also in Hinsicht des äußeren Erfahrens zwei Reihen von Zeitbestimmungen nebeneinander her: Erstens jene, welche als äußeres Geschehen bezeichnet wird und auf der objectiven Zeitbestimmtheit äußerer Erscheinungen ihrem Inhalte nach beruht; zweitens jene, welche sich lediglich auf die Wahrnehmung des inneren Sinnes, also eigentlich nur auf die psychologische Form der äußeren Erfahrung bezieht, ohne deren Inhalt unmittelbar zu berühren. Veränderungen, welche sich innerhalb der äußeren Erscheinungswelt ereignen, kommen selbstverständlich auch unmittelbar in der äußeren Erfahrung zum Ausdrucke; sie existieren ja für uns nur in dieser. Aber unabhängig von diesem Geschehen im Raume und dem Beharren oder Wechsel des Erfahrungsinhaltes ist unser „Erfahren" selbst — gemäß der Natur unserer inneren Wahrnehmung — in beständigem Flusse begriffen. Ein und dieselbe äußere Erscheinung (oder Constellation von Erscheinungen) ist im gegenwärtigen Bewusstseinsmomente (to) von anderen inneren Empfindungen begleitet als in dem unmittelbar vorausgegangenen ($t—_1$) oder folgendem Zeitmomente (t_1). Unbeschadet ihrer äußeren Empfindungswirklichkeit ist sie in Hinsicht ihrer Zuordnung zum empirischen Bewusstsein einer fortwährenden Entwirklichung bezw. Verwirklichung unterworfen. Aeußere und innere Empfindungswirklichkeit treffen nur in einem einzigen Zeitmomente, nämlich der sog. Gegenwart (to), nothwendig zusammen. In allen übrigen Fällen kann eine Verschiebung eintreten zwischen der auf das transcendentale Bewusstsein bezüglichen Zeitbestimmtheit der äußeren und der auf das empirische Bewusstsein bezüglichen Zeitbestimmtheit der inneren Empfindungswirklichkeit. Nur im Zeitmomente to kann daher äußere Erscheinung „Wahrnehmung" im eigentlichen Sinne heißen.[1] Dieselbe äußere Erscheinung mit dem gleichen Empfindungsinhalt heißt im folgenden oder vorausgegangenen Zeitmomente ($t_1, t—_1$) unbeschadet ihrer äußeren Empfindungswirklichkeit in ihrer Beziehung zum empirischen Bewusstsein, nicht mehr „Wahrnehmung", sondern „Vorstellung" (s. str.), und zwar entweder Erinnerungs- oder Phantasievorstellung. Sie ist in ihrer Beziehung

[1] „Die Apprehension, bloß vermittelst der Empfindung, erfüllt nur einen Augenblick (wenn ich nämlich nicht die Succession vieler Empfindungen in Betracht ziehe)". Kr. 160.

zum empirischen Subjecte der Wahrnehmung entwirklicht, mag sie auch in Hinsicht ihrer Zugehörigkeit zum äußeren Sinne ihre empirische Realität behauptet haben. Die empirische Realität äußerer Erscheinung hat also einen doppelten Gegensatz: Aeußere Erscheinung ist empirisch real, insoferne sie äußere Wahrnehmung, nicht bloß äußere Einbildung[1] ist; sie ist empirisch real, insoferne sie äußere Wahrnehmung, nicht bloß äußere Vorstellung (im eben bezeichneten Sinne) ist. Der erste Gegensatz bezieht sich auf den Wahrnehmungsinhalt und liegt innerhalb des transcendentalen Bewusstseins; der letztere bezieht sich auf die psychologische Form der Wahrnehmung und entspringt der Beziehung aller empirischen Bewusstheit auf den inneren Sinn.

Aeußere Erfahrung im strengen und eigentlichen Sinne kann nur die **Aufeinanderfolge äusserer Wahrnehmungen** in der eben angegebenen, prägnanten Bedeutung dieses Ausdruckes heißen. Unmittelbar dem äußeren Sinne gehören aber auch hiervon nur die Inhalte unserer Wahrnehmungen an. Gegenüber unserem subjectiven Erleben äußerer Geschehnisse repräsentiert die äußere Erfahrung im Sinne der Abfolge äußerer Wahrnehmungsinhalte das objective Geschehen in der Außenwelt selbst. Aeußere Erfahrung in dieser Bedeutung beruht ausschließlich auf transcendentalen Principien: der transcendentalen Affection, dem Raume als der Form des transcendentalen äußeren Sinnes und der objectiven Zeit als der Grundform des transcendentalen Bewusstseins. In unserem wirklichen Erfahren sind — wie ausgeführt — den Bestimmungen des äußeren Sinnes stets Bestimmungen beigemengt, die unserer Innenwelt angehören. Aeußere Erfahrung nach Abzug dieser letzteren bildet die primäre Erfahrung des äußeren Sinnes, welche eben nur in den Inhalten der äußeren Wahrnehmungen und ihrer zeitlichen Ordnung besteht. Die Unabhängigkeit des äußeren Sinnes vom inneren, wie sie durch den Standpunkt des transcendentalen Idealismus gewährleistet ist, bewirkt, dass auch unsere äußeren Wahrnehmungen ihrem Inhalte nach von empirischer Subjectivität unbeeinflusst bleiben und auch auf

[1] Die „gedichteten Anschauungen" der Einbildungskraft (Anthr. VII. 483) sind solche Vorstellungen äußerer Dinge, welche ihre Existenz der spontanen Thätigkeit unserer Seele verdanken und denen daher der receptive Charakter aller Empfindung mangelt (Kr. 199 An.).

dem Boden empirischen Bewusstseins eine vom empirischen, individuellen Ich unabhängige Realität darstellen. Durch diesen Umstand ist die Möglichkeit gegeben, dass in unserem äußeren Erfahren unmittelbar und vor aller Reflexion eine Scheidung empirischer Objectivität von empirischer Subjectivität zum Ausdrucke kommt. Diese Möglichkeit ist für die Behandlung des ganzen Erfahrungsproblems von ausschlaggebender Wichtigkeit.

II. ABSCHNITT.

Das psychologische Erfahrungsproblem.

1.

Gegenstand des psychologischen Erfahrungsproblems ist die Entstehung von Erfahrung. Es zerfällt in zwei Theile: der erste handelt von der Entstehung unseres empirischen Weltbildes in der Anschauung, der zweite von der Entstehung unserer empirischen Welterkenntnis im Urtheil. Auf dem Standpunkte des transcendentalen Idealismus geht die empirische Erkenntnis aus der sinnlichen Erfahrung hervor. Unsere Darstellung hat daher mit der Entstehung dieser letzteren zu beginnen.

Unser Weltbild kommt dabei nur insofern in Betracht, als es auf Anschauung beruht und auch (wenigstens ohne bewusste) Mitwirkung nichtsinnlicher Factoren zustande zu kommen scheint. Die Frage nach der Entstehung dieses anschaulichen Weltbildes schließt wieder — wie ausgeführt — zwei Unterfragen ein: die Frage nach der Entstehung der sinnlich wahrgenommenen Außenwelt im Raum und die nach der sinnlichen Wahrnehmbarkeit einer objectiven Ordnung der Erscheinungen in der Zeit. In beiden Fällen bedarf es einer Synthese des Sinnlich-Mannigfaltigen, welcher in der Regel eine Analyse des gegebenen Erscheinungscomplexes vorauszugehen hat. Grundsätzlich aber handelt es sich bei unserer jetzigen Aufgabe nur um die Beschreibung der Vorgänge in unserem empirischen Bewusstsein, während die transcendentalen Bedingungen dieser Vorgänge vorläufig außer Betracht bleiben.

Die Grundlage der sinnlichen Erfahrungen und damit alles empirischen Erkennens ist die primäre Erfahrung des äußeren Sinnes in der bereits präcisierten Bedeutung dieses Ausdruckes. Der objective Zusammenhang der Erscheinungen in dieser wird von unserem empirischen Bewusstsein vorausgesetzt; sie ist dasjenige, was dem natürlichen Denken als objective Welt oder Natur gegenüberzustehen scheint. Der transcendentale Idealismus schließt eine Verdopplung dieser empirischen Außenwelt im Sinne einer secundären Wahrnehmung derselben aus. Wenn daher unser sinnliches Erfahren die Grundlage einer Erkenntnis von objectiver Giltigkeit bilden soll, muss jene primäre Urerfahrung unmittelbar in unser empirisches Bewusstsein hineinreichen; es muss sich aber auch zugleich unmittelbar an der sinnlichen Wahrnehmung selbst ein Process abspielen, welcher den Wahrnehmungsinhalt aus seinem Zusammenhang mit den inneren Bestimmungen loszulösen gestattet. Die Beeinflussung der äußeren Wahrnehmungsfolge durch unsere innere Erfahrung bewirkt ein Zweifaches: die Auflösung der Anschauungseinheit in ein Mannigfaltiges und die Auflösung der objectiven Similtaneität in stete Successivität. Beide Vorgänge hängen auf das innigste zusammen.[1] In jedem Falle aber ist es der Recurs auf die primäre Erfahrung des äußeren Sinnes, welcher aus dem Mannigfaltigen die Einheit uns aus der subjectiven Apprehensionsfolge eine objective Zeitordnung der Erscheinungen wieder entstehen lässt.

2.

Der factische Hergang in der Entstehung unseres sinnlichen Weltbildes ist in Kürze folgender: Die Zeitform unseres empirischen Bewusstseins lässt den Zusammenhang der anschaulichen Außenwelt in eine Reihe stets successiver Apprehensionen auf. An die Stelle der Einheit empirischer Gegenstände, wie sie als objectiv existierend gedacht wird, tritt demzufolge ein Mannigfaltiges sinnlicher Eindrücke, welches nicht mit der Vielheit selbständiger Theile der Außenwelt zusammenfällt und daher auch, für sich genommen, nicht jenes zusammenhängende Weltbild unserem Bewusstsein bieten könnte, in dessen Besitze wir thatsächlich zu sein vermeinen. Diese Auflösung der Anschauungseinheit in ein Mannig-

[1] Siehe II. Cap. 1.

faltiges hat keine bestimmte Grenze; selten wird sie aber bis zur Grenze des Kleinst-Wahrnehmbaren fortschreiten. Es sind unregelmäßige Bruchstücke der empirischen Wirklichkeit, entsprechend der momentanen jeweiligen Erfülltheit des Sinnesfeldes, welche unserem Bewusstsein in jedem Augenblicke dargeboten werden. Der Zusammenhang der sinnlichen Eindrücke in unserem empirischen Bewusstsein ist in Hinsicht jenes Zusammenhanges der Wahrnehmungsinhalte, den wir in der primären Erfahrung des äußeren Sinnes voraussetzen, relativ zufällig. Darum konnte Kant sagen, dass in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur „zufälligerweise" zusammenkommen (Kr. 165). Dieses scheinbare Chaos zufällig zusammengerathener Bruchstücke der empirischen Wirklichkeit findet nun auf Grund zweier Principien seine Vereinigung: Auf Grund der Einheit unseres empirischen Selbstbewusstseins und auf Grund der inneren Zusammengehörigkeit dieses Mannigfaltigen in der primären Erfahrung des äußeren Sinnes, d. i. im transcendentalen Bewusstsein. Jene ist die Bedingung des Dass, diese die Bedingung des Wie der Vereinheitlichung des Mannigfaltigen in der Anschauung.

Von der primären äußeren Erfahrung ragt jederzeit nur ein kleiner Ausschnitt unmittelbar in unser empirisches Bewusstsein herein. Nur von dem Wahrnehmungsinhalte im Zeitpunkte *to* kann man behaupten, dass er dem empirischen Bewusstsein thatsächlich gegeben sei, denn nur er besitzt äußere und innere Empfindungswirklichkeit zugleich. Es muss daher eine Wiederwirklichung ehemaliger Wahrnehmungen und eine Wiedervereinigung derselben mit dem gegenwärtigen Empfindungsinhalt stattfinden, wenn ein Bild äußerer Wirklichkeit vor unserem geistigen Auge entstehen soll. Gleichzeitig damit muss aber auch eine Auslese unter dem den Bewusstsein dargebotenen Vorstellungen (s. str.) getroffen werden, welche sinnliche Wahrheit (Wirklichkeit) von sinnlichem Schein (Nichtwirklichkeit) zu unterscheiden gestattet.

In ersterem Betracht ist also eine Reproduction von Wahrnehmungsvorstellungen und eine Synthese derselben mit der gegenwärtigen Wahrnehmung erforderlich. Da der Sinnlichkeit — nach Kant'scher Voraussetzung — ein synthetisches Vermögen nicht innewohnt,[1] bedarf es eines neuen „Vermögens" (d. i. eines Hilfs-

[1] Vergl. Kr. 579 Anmerkg.

begriffes), welches diese unmittelbar an der Anschauung sich vollziehende Vereinigung unserer Vorstellungsmannigfaltigkeit auf sich nimmt. Dieses Vermögen ist die Einbildungskraft (und zwar in ihrer empirischen Function), welche von Kant zutreffend definiert wird als das „Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen" (Kr. 127); sie steht damit in ausgesprochenem Gegensatze zum Vermögen der äußeren Wahrnehmung, in welcher der Gegenstand unmittelbar gegenwärtig ist. Aufgabe der Einbildungskraft ist es, „das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild zu bringen (Kr. 580). Da nun dieses Mannigfaltige gemäß der Form alles empirischen Bewusstseins successiv gegeben ist, so ist die Synthesis desselben naturgemäß eine reproductive, und da dasselbe bereits selbst dem empirischen Bewusstsein angehört, auch eine empirische. Die subjective Regel nun dieser Reproduction — und zugleich ihr Product — heißt „Association der Vorstellungen" (Kr. 580).[1]

Es ist aber leicht einzusehen, dass die reproductive Synthese ehemaliger Wahrnehmungen nach Associationsregeln für sich allein noch nicht hinreicht, das Geforderte zu leisten. Die Elemente dieser Synthesis sind eben vom Standpunkte des empirischen Bewusstseins nicht mehr Wahrnehmungen, sondern Vorstellungen. Die Association als Regel ihrer Verknüpfung — von Kant selbst als deren „subjectiver Grund" bezeichnet — würde keine Gewähr bieten, dass die so entstandenen Vorstellungsverbindungen thatsächlich nur die Verbindung einstiger Wahrnehmungsinhalte wiederholen und nicht etwa Vorstellungen in unsere Erfahrung einschieben, die nur der Ein-

[1] Die Mitwirkung der Einbildungskraft in der Erzeugung unseres äußeren Weltbildes reicht aber noch weiter; sie ist nicht bloß reproductiv, sondern auch — in empirischem Sinne — productiv, indem sie mögliche Wahrnehmungen anticipiert und so den gegebenen Erfahrungsinhalt ausgestaltet und ergänzt. Denn nicht nur die Empfindung ist wirklich, sondern auch alles, „was mit der Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortganges in einem Context steht" (Kr. 348). Beide Thätigkeitsformen der Einbildungskraft gründen sich, sofern sie sinnlich sind, auf die Association der Vorstellungen des vergangenen und künftigen Zustandes des Subjectes mit dem gegenwärtigen, und obgleich nicht selbst Wahrnehmungen, dienen sie zur Verknüpfung der Wahrnehmungen in der Zeit, das, was nicht mehr ist, mit dem, was noch nicht ist, durch das, was gegenwärtig ist, in einer zusammenhängenden Erfahrung zu verknüpfen" (Anthropologie, VII. 497).

bildungskraft selbst entsprungen sind. Die ehemaligen Wahrnehmungen müssen folglich auch in der Form reproducierter Vorstellungen als jene wiedererkannt werden, die einst unserem Bewusstsein als wirklicher Empfindungsinhalt gegenwärtig waren. Diesen Act der Wiedererkennung, durch den die „Idendität dieser reproducierten Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren" (Kr. 577) festgestellt wird, nennt Kant die Recognition. Als ein Act verstandesgemäßen Erkennens gehört die Recognition an sich selbst nicht mehr unserem sinnlichen Erfahren an; sie ist eine Bedingung desselben, kommt aber nur in ihrer Wirkung in ihm zum Ausdruck.[1] Um aber selbst möglich zu sein, bedarf diese Wiedererkennung eines Kriteriums an den Vorstellungen selbst, welches in jedem einzelnen Falle Idendität von Nichtidendität zu unterscheiden ermöglicht. Dieses Kriterium muss aber offenbar ein empirisches sein, daher der „objective Grund" im Sinne der weiteren Ausführungen Kants (Kr. 581) — d. i. die Zusammengehörigkeit aller Vorstellungen in der Einheit des transcendentalen Selbstbewusstseins — in dieser Hinsicht nicht in Betracht kommt. Ein solches Kriterium existiert auch thatsächlich für unser empirisches Bewusstsein; es besteht in der Trennbarkeit bezw. Untrennbarkeit unserer Vorstellungsassociationen in ihrem Zusammenhange mit der gegenwärtigen Empfindungswirklichkeit. Der Bewusstseinszustand fühlbarer Receptivität, welcher die empirische Realität der äußeren Wahrnehmung im allgemeinen kennzeichnet,[2] verbürgt auch — für das normale Bewusstsein — die Realität solcher Vorstellungsverbindungen, welche die unmittelbare äußere Wahrnehmung vertreten sollen. In dem Falle, wo es sich um die Entstehung einer äußeren Anschauung im Fortgange der Wahrnehmung selbst handelt, wie beim Ziehen einer Linie,[3] ist es der unmittelbare Zusammenhang mit der in jedem einzelnen Bewusstseinsmomente gegenwärtigen äußeren Empfindungswirklichkeit, bezw. Theilwahrnehmung, welcher diesen fühlbaren Zwang auf unser Vorstellungs„spiel" ausübt.

---

[1] Die Recognition kann nach Analogie der Mitwirkung der Einbildungskraft, deren wir uns auch nur selten einmal bewusst sind (Kr. 99), nur als potentiellbewusst aufgefasst werden. Vergl. Kr. 570.

[2] Vergl. Kr. 199 Anmkg.

[3] Vergl. Kr. 128, 156, 569.

Von dieser empirischen Synthesis durch Reproduction und Recognition bleibt die primäre sinnliche Erfahrung, die nur auf Bestimmung des äußeren Sinnes beruht, gänzlich unberührt. Die empirisch reale und folglich vom empirischen Ich unabhängige Gruppierung der Wahrnehmungsinhalte im Raum und ihre Aufeinanderfolge in der objectiven Zeit bilden vielmehr die Voraussetzung jener psychologischen Processe, denen nur die Aufgabe zufällt, den realen Zusammenhang der Erscheinungen unter der formellen Bedingung empirischer Bewusstheit wieder herzustellen. Wie die „Recognition" eine Wiedererkennung des bereits einmal — nämlich als Wahrnehmung — dem Bewusstsein gegenwärtig Gewesenen ist, so muss auch die Vereinigung des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft als eine Wiedervereinigung eines ursprünglich zusammengehörigen unter der Bedingung subjectiver Zeitbestimmtheit aufgefasst werden. Die Einheit der Anschauung vor dem empirischen Bewusstsein setzt eine Synthese (durch die Einbildungskraft), diese wieder eine Analyse (durch die innere Zeitform) voraus und diese wiederum hat ihrerseits eine ursprüngliche Einheit in der äußeren Empfindungswirklichkeit zur Voraussetzung. Die Frage nach der Entstehung des primären Erfahrungsinhaltes aber ist nicht mehr psychologisch, sondern gehört zur transcendentalen Seite des Erfahrungsproblems.[1] Mögen auch in der Entstehung der äußeren Empfindungswirklichkeit selbst transcendentale Functionen und spontane Factoren wirksam sein, für die äußere Erfahrung, soweit sie sich im Lichte empirischer Bewusstheit abspielt, kommen sie als solche nicht in Betracht. Die psychologische Schwierigkeit, die in Hinsicht dieser vorliegt, besteht nur darin, dass äußere Erscheinung, obwohl von unserem empirischen Ich unabhängig, doch nur in unserem empirischen Bewusstsein und in Verbindung mit innerer Empfindung factische Existenz besitzt.

Die Kant'sche Darstellung hat sich bekanntlich keineswegs ausschließlich in der ausgeführten Richtung bewegt, obwohl das von Kant zweimal bearbeitete Capitel von der Synthesis der Apprehension, Reproduction und Recognition deutlich die Züge einer rein transcendental-idealistischen Auffassung erkennen lässt. Ein consequentes Festhalten daran war aber hier — wie in der ganzen Erfahrungstheorie — dadurch unmöglich gemacht, dass alle Zeit nur auf

[1] S. Cap. II, Abschnitt 4.

unsere Innenwelt beschränkt gedacht wurde: Dann ist natürlich ein unmittelbares äußeres Erleben unmöglich und ebenso, wie sich noch zeigen wird, die Entstehung objectiver Wahrnehmung ohne bewusstes Eingreifen spontaner Factoren. Es genügt aber, festgestellt zu haben, dass auf den von uns und der Hauptsache nach auch von Kant gemachten transcendental-idealistischen Voraussetzungen die Entstehung sinnlicher Erscheinungsobjecte auf Grund der äußeren Wahrnehmung allein überhaupt möglich ist.[1]

3.

Die Möglichkeit einer Unterscheidung objectiver und subjectiver Zeitbestimmung in der sinnlichen Wahrnehmung selbst (und nicht erst in der Beurtheilung desselben durch den Verstand) folgt aus den Principien des transcendentalen Idealismus in ganz analoger Weise wie die Möglichkeit einheitlicher und gegenständlicher Wahrnehmungen im Raume. Der Zusammenhang dieser beiden Fragen wurde bereits erwähnt. Die Entstehung eines sinnlichen Anschauungsbildes jenes berühmten Kant'schen Hauses hat zur unumgänglichen Voraussetzung, dass in der successiven Apprehension seiner Theile bereits ein Anhaltspunkt vorhanden sei, welcher die objective Coexistenz derselben von ihrer subjectiven Successivität schon in der sinnlichen Wahrnehmung selbst zu unterscheiden gestattet. Im vorliegenden Falle sind die Schwierigkeiten, welche die Kant'sche Darstellung einer consequenten Durchführung des transcendental-idealistischen Gesichtspunktes entgegensetzt, bedeutend geringer, obwohl auch hier das für die ganze Erfahrungstheorie charakteristische Schwanken zwischen Sensualismus und Intellectualismus unverkennbar ist. In Betracht kommen die „Analogien der Erfahrung", jedoch nur insoweit, als sie unser sinnliches Erfahren betreffen. Das Problem derselben ist eigentlich ein zweifaches: die erste Frage geht auf Möglichkeit einer Zeitvorstellung selbst, die zweite auf die Möglichkeit einer objectiven Zeitbestimmung

[1] Uebrigens hat auch Kant, von der Consequenz seines ursprünglichen Standpunktes geleitet, an zahlreichen Stellen das Gegebensein gegenständlicher Erscheinungen in der Anschauung selbst ausdrücklich gelehrt. Vergl. z. B. Diss. II, 404; Kr. 109, 124, 131, 176, 187, 196, 206, 350, 565, 573, 585, 597, 605; Met. Anf. d. Natw. IV, 357, 358; Prol. 84; etc. Die unmittelbare Wahrnehmbarkeit empirischer Außendinge wird auch stets von Kant als das hervorstechende Merkmal des transcendentalen Idealismus angeführt.

der Erscheinungen in ihr. In beiden Fällen ist es die durchgängige Successivität alles inneren Geschehens und damit aller Apprehension des Mannigfaltigen, was diese Fragestellung nothwendig macht.

Der Gedankengang der ersten Analogie ist in aller Kürze folgender: die Zeit selbst kann nicht wahrgenommen werden. Sie muss daher durch Vicariierung vorgestellt werden. Diese wird geleistet durch die Vorstellung des Wechsels der Erscheinungen an einem Beharrlichen. „Das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst" (Kr. 170). Die Wirklichkeit und Nothwendigkeit einer empirischen Zeitvorstellung beweist somit indirect die Nothwendigkeit der Annahme eines Beharrlichen in aller Erscheinung. An dem Substanzproblem ist die eigentlich philosophische Seite desselben von seiner empirischen zu unterscheiden. Der Begriff einer in allem Wechsel beharrenden Substanz ist ein Product wissenschaftlicher Ueberlegung; er wird auch, streng genommen, erst dann nothwendig, sobald sich die Vorstellung einer durchgängigen Bewegtheit der kleinsten Theilchen auch des scheinbar Ruhenden entwickelt hat. Dieser Begriff einer substantia phaenomenon ist aber dem natürlichen Bewusstsein ebenso fremd wie für dasselbe überflüssig. Als Grundlage der empirischen Zeitvorstellung genügt vielmehr ein relativ Beharrendes in der Anschauung im Gegensatz zu dem beständigen Fluss inneren Geschehens. Dieses Beharrliche kann nicht die Ich-Vorstellung selbst sein, denn als innere Erscheinung ist auch sie einem fortwährenden Wechsel unterworfen. Nur die Erscheinung im Raume kann dieses Beharrliche enthalten, „weil der Raum allein beharrlich bestimmt, die Zeit aber, mithin alles, was im inneren Sinne ist, beständig fliesst" (Kr. 207). Wenn Kant sagt, dass jene „etwas Stehendes oder Bleibendes" an sich habe (Kr. 605), so gilt dies selbstverständlich wieder nur vom äußeren Wahrnehmungsinhalt, da das Bewusstsein unserer wahrnehmenden Thätigkeit selbst wieder dem inneren Sinn angehört. Eine empirische Zeitvorstellung ist somit nur möglich, wenn die äußere Wahrnehmung ihrem Inhalte nach dem beständigen Flusse inneren Geschehens entrückt ist. Nur dann vermag sich unser empirisches Bewusstsein unmittelbar in der Wahrnehmung[1] an einem relativ Beharrenden zu

[1] Die Ueberschrift der 3. Analogie (2. Aufl.) lautet ausdrücklich: „Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können." (Kr. 187.)

orientieren. Die Substanz, nicht als Begriff, sondern als „beharrliches Bild der Sinnlichkeit“ (Kr. 367) gehört somit der primären Erfahrung des äußeren Sinnes an und rechtfertigt mittelbar die Annahme einer solchen im Sinne des transcendentalen Idealismus.

Die zweite und dritte Analogie stellen nur zwei Seiten eines gemeinsamen Problems vor, welches heißt: objective Zeitbestimmung der Erscheinungen. Ich soll anzeigen, „was dem Mannigfaltigen an den Erscheinungen selbst für eine Verbindung in der Zeit zukomme, indessen, dass die Vorstellung desselben in der Apprehension jederzeit successiv ist“ (Kr. 175). In einer allen Zweifel ausschließenden Deutlichkeit ist hier die Frage gestellt nach dem Zusammenhang der Wahrnehmungsinhalte in der Zeit untereinander im Gegensatze zu ihrem zufälligen Zusammengerathen im empirischen Bewusstsein zufolge ihrer Zuordnung zum Ich des inneren Sinnes. Auch hier ist es klar, dass es nicht der Verstandesbegriff der Causalität[1] sein kann, welcher, bewusster Weise an die sinnliche Erfahrung herangebracht, in der subjectiven Apprehensionsfolge die objective Erscheinungsfolge erkennen lässt. Umgekehrt ist es die Möglichkeit dieser unmittelbar-sinnlichen Erkenntnis, welche auf den Begriff einer den Erscheinungen immanenten Gesetzmäßigkeit hinführt. Die beiden Kant'schen Beispiele der Wahrnehmung des Hauses und des den Fluss hinabfahrenden Schiffes entscheiden durch sich selbst die vorliegende Frage zu Gunsten der sensualistischen Auffassung. In keinem der beiden Fälle bedarf ich eines „Begriffes“, um über Successivität oder Simultaneität der beidemale successiv apprehendierten Erscheinungen ins klare zu kommen. Das empirische oder psychologische Kriterium der objectiven Zeitbestimmung ist gleichfalls aus der Kant'schen Darstellung dieser Beispiele in vollster Deutlichkeit zu entnehmen. In dem Falle des wahrzunehmenden Hauses ist die subjective Folge der Apprehension „ganz beliebig“, d. h. meine Wahrnehmungen in der Apprehension konnten von der Spitze des Hauses anfangen und beim Boden endigen, aber auch von unten anfangen und oben endigen, im gleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendieren (Kr. 177); m. a. W. die Reihenfolge der Theilwahrnehmungen ist meiner Willkür unterworfen oder beliebig umkehrbar. Ebenso „kann ich meine

[1] Der Begriff der Wechselwirkung ist im Causalbegriffe bereits enthalten. Alle Causalität ist Wechselwirkung und umgekehrt.

Wahrnehmung zuerst am Monde und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerst an der Erde und dann am Monde anstellen, und darum, weil die Wahrnehmungen dieser Gegenstände einander wechselseitig folgen können, sage ich, sie existieren zugleich" (Kr. 188). In der Wahrnehmung jenes Schiffes hingegen ist es unmöglich, „dass in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmung in der Apprehension ist hier also bestimmt und an dieselbe ist die letztere gebunden" (Kr. 176). Die Reihenfolge unserer Theilwahrnehmungen ist hier also unserer Willkür entrückt und nicht — umkehrbar. Die Convertibilität, bezw. Inconvertibilität unserer stets successiven Apprehension entscheidet somit über objective Gleichzeitigkeit oder Folge.

Das psychologische Kriterium der Zeitbestimmung der Erscheinungen ist also auch hier der Zwang oder die subjective Nothwendigkeit in unserem sinnlichen Wahrnehmen selbst. Die Annahme eines zwischen den Erscheinungen wirksamen Gesetzes, d. i. einer objectiven Nothwendigkeit, ist eine Folgerung aus jener subjectiven Nöthigung, nicht umgekehrt. Der Gedanke, als wenn eine unmittelbare Mitwirkung von Urtheilsacten nothwendig sei, um in der successiven Apprehension das objectiv Gleichzeitige zu erkennen, kann auf dem Standpunkte des rein transcendentalen Idealismus als ausgeschlossen gelten.[1] Andererseits hat die Möglichkeit einer directen Wahrnehmbarkeit der objectiven Zeitordnung der Erscheinungen die Unabhängigkeit der Wahrnehmungsinhalte von der Form ihres psychischen Erlebens zur unumgänglichen Voraussetzung, und diese wiederum die Unabhängigkeit des äußeren Sinnes vom inneren. In der inneren Erfahrung ist eine solche Möglichkeit nicht gegeben; für unser Bewusstsein lässt sich die Zeitordnung der primären inneren Geschehnisse von der Zeitordnung in deren innerer Wahrnehmung nicht loslösen.

4.

Die Frage nach der Entstehung des Wahrnehmungsurtheils bietet vom Standpunkte des transcendentalen Idealismus

[1] Vergl. über das ganze Problem: A. Stöhr „Analyse der reinen Naturwissenschaft Kants". 1884.

keine Schwierigkeit: das Wahrnehmungsurtheil entsteht durch eine Synthese von Vorstellungen auf Grund der sinnlichen Erfahrung. Die Wahrnehmung selbst ist jenes „x", auf das sich der Verstand stützt, wenn er Vorstellungen oder empirische Begriffe, zwischen denen kein analytischer Zusammenhang besteht, in einem Urtheile verbindet. Die Art dieser Verbindung wiederholt die Art der Verbindung der Wahrnehmungsinhalte in der sinnlichen Erfahrung. Das Wahrnehmungsurtheil ist m. a. W. nichts anderes, als der Ausdruck der sinnlichen Erfahrung in der logischen Form eines Urtheils.

Aus dem Wahrnehmungsurtheil geht das Erfahrungsurtheil hervor, indem die Synthese der Vorstellungen, welche in jenen auf rein empirischer Grundlage erfolgte, unter einem Verstandesbegriffe gedacht und so zur objectiven Einheit der Apperception gebracht wird. In jedem Erfahrungsurtheil haben wir demzufolge zwei Factoren zu unterscheiden: einen materialen und einen formalen, oder, was hier dasselbe heißt, einen sinnlich-empirischen und einen intellectuellen Factor. Die aus der sinnlichen Erfahrung stammenden anschaulichen Vorstellungen und die aus solchen hervorgegangenen empirischen Begriffe erhalten erst durch Subsumtion unter einen kategorialen Begriff jene aller individuellen Subjectivität entrückte Nothwendigkeit ihrer Verbindung im Bewusstsein, welche den wesentlichen Charakter des Erfahrungsurtheils ausmacht und damit auch den Höhepunkt unseres empirischen Erkennens bezeichnet. Es ist eigentlich selbstverständlich, aber doch nicht unrichtig zu bemerken, dass auch das Erfahrungsurtheil, insofern es Gegenstand unseres Bewusstseins ist, ungeachtet seines intellectuellen Charakters immer auch gleichzeitig inneres Erlebnis sein muss und insofern der Sphäre des empirischen Ichs angehört, wenn auch seine Bedeutung über dieselbe und alle innere Subjectivität hinausgreift, ja diese ausschließt. Ebenso ist es klar, dass auch die Bestandtheile des Erfahrungsurtheils nicht wirkliche Wahrnehmungen oder reale Erscheinungen sein können, deren Empfindungswirklichkeit an die Gegenwart ihres Entstehens gebunden ist, sondern nur vorgestellte Wahrnehmungsinhalte, also secundäre Bewusstseinselemente. Offenbar muss auch der reine Verstandesbegriff in seiner Anwendung auf das Wahrnehmungsurtheil als logischer Begriff gedacht werden und die Subsumtion der Wahrnehmungen unter ihn als logische

Handlung, die sich im Lichte des Bewusstseins abspielt, außerdem aber nichts wäre. Auch die „Grundsätze a priori", die nichts anderes sind „als Sätze, welche alle Wahrnehmungen unter jene reinen Verstandesbegriffe subsumieren (Prol. 51), müssen vom Standpunkte des Erfahrungsurtheils als bewusste Principien unserer verstandesmäßigen Bearbeitung der sinnlichen Erfahrung aufgefasst werden. Die transcendentale Function unseres Verstandes hat mit der Entstehung unserer empirischen Urtheile nichts zu schaffen; sie ist vom Standpunkte empirischer Erkenntnis vorbewusst und überindividuell. Diese Selbstverständlichkeiten wären nicht erwähnenswert, wenn nicht das Eindringen empirisch-idealistischer Gesichtspunkte auch sie weiterhin in Frage stellen würde.

Die Materie der empirischen Erkenntnis, welche die Sinne in Verbindung mit der selbst sinnlichen Einbildungskraft unserem Verstande darbieten, ist, wie ausgeführt, nicht ein schlechthin unbestimmtes Mannigfaltiges der Sinnlichkeit, sondern bereits ein Zusammenhang sinnlicher Erscheinungen in Raum und Zeit, welcher aus jenem allein auf Grund des Zwanges sinnlicher Wahrnehmung hervorgegangen ist. Hieraus ergibt sich von selbst, dass die Anwendbarkeit unserer kategorialen Urtheilsformen sowohl im allgemeinen wie im besonderen ganz und gar von der Beschaffenheit dieses Gegebenen selbst abhängen muss. „Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände und alles so in Verwirrung läge, dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so dass dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen würden nichtsdestoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weise" (Kr. 110). Für eine empiristische Erkenntnistheorie, nach welcher auch die sogenannten „Verstandesbegriffe" aus der Erfahrung hervorgehen und durch ihre Bewährung an dieser unmittelbar ihre Giltigkeit beweisen, steht die Anwendbarkeit derselben im Erfahrungsurtheil nicht weiter in Frage. Anders liegt aber die Sache für eine rationalistische Auffassung, welche behauptet, dass diese Begriffe ein Besitzthum a priori unseres Intellectes und auch einer

von aller Erfahrung unabhängigen Erkenntnis a priori fähig sind. Da erhebt sich wohl die Frage, wie unsere Aussage über ein Gegebenes einen höheren Erkenntniswert beanspruchen kann, als dieses Gegebene selbst? m. a. W. wie die Assistenz eines Factors a priori unserer Erkenntnis a posteriori objective Giltigkeit zu verleihen vermöge? Diese Frage geht aber bereits auf das „Quid juris?" unserer empirischen Erkenntnis und gehört der erkenntnistheoretischen Seite des Erfahrungsproblemes an. Für die Beschreibung der Entstehung des Erfahrungsurtheils genügt es, die factische Anwendbarkeit unserer Denkgesetze auf das Empirische zu constatieren.

III. ABSCHNITT.

Das erkenntnistheoretische Erfahrungsproblem.

1.

Gegenstand des erkenntnistheoretischen Erfahrungsproblems ist der Erkenntniswert unserer Erfahrung im allgemeinen und die Grundlage objectiver Giltigkeit des Erfahrungsurtheils im besonderen.

Auf dem Standpunkte des transcendentalen Idealismus geht das Erfahrungsurtheil aus der sinnlichen Erfahrung hervor. Die Erscheinungswelt in Raum und Zeit, soweit sie auf Anschauung beruht, ist für den urtheilenden Verstand ein Gegebenes. In Hinsicht eines Gegebenen gibt es aber keine Frage nach seiner „Giltigkeit", sondern nur eine solche nach seiner empirischen Realität oder Idealität. Es gilt, weil es ist. Sein Wirklichkeitswert ist sein Erkenntniswert. In diesem Sinne steht der Erkenntniswert des äußeren Erfahrungsinhaltes außer Frage: Ausschließlich aus den Empfindungen des äußeren Sinnes bestehend, ist er unmittelbar die Wirklichkeit im Raume selbst. Anders verhält es sich mit der äußeren Erfahrung unseres empirischen Bewusstseins, die von secundären und empirisch-idealen Bewusstseinselementen durchsetzt ist. Hier bedarf es eines Kriteriums, welches reale Erscheinung von bloßem Schein unterscheidet. Hier ist es, wie wir gesehen haben, der unmittelbar gefühlte Zwang oder die subjective Nothwendigkeit

in der Verbindung der Anschauungselemente, welcher auf einen empirisch-realen Zusammenhang derselben in der primären Erfahrung des äußeren Sinnes hinweist und uns so ein von individuellen Zufälligkeiten befreites Weltbild aufnöthigt. Wenn Kant lehrt: Erfahrung „sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, dass es nothwendig so und nicht anders sein müsse“ (Kr. 36), so gilt dieser Satz streng genommen nur vom Erfahrungsinhalt im Gegensatze zur Erkenntnis a priori, aber nicht von unserem „Erfahren“ desselben. Die Erkenntnis dessen, was da ist, führt für das empirische Erkenntnissubject eine Art subjectiver Nothwendigkeit mit sich, die sich in nichts von jener eines apodictischen Lehrsatzes unterscheidet. Die einzelne Empfindungsthatsache ist für dasselbe nicht zufällig, sondern im höchsten Grade zwingend.

Der Geltungswert des Wahrnehmungsurtheils stimmt mit jenem der sinnlichen Erfahrung überein. Wie die Wärme des Zimmers und die Süßigkeit des Zuckers für mich Empfindungsthatsachen sind, die ich weder willkürlich hervorrufen, noch abzuändern, noch zu entfernen vermag, so ist auch die Synthese der Vorstellungen „Zimmer“ und „warm“ etc. in einem empirischen Urtheile für mich, in meinem gegenwärtigen Zustande ebenso nothwendig, wie irgend eine Synthese a priori. Sie gilt aber auch streng genommen nicht bloß für mich und meinen gegenwärtigen Zustand, sondern sie gilt auch für jede gleichgeartete Organisation unter den gleichen äußeren Bedingungen.[1] Nur der Umstand, dass diese inneren und äußeren Verhältnisse bei verschiedenen urtheilenden Individuen außerordentlich variabel sind, während andererseits die Gemeinsamkeit ihrer intellectuellen Organisation als feststehend angenommen wird, nimmt dem Wahrnehmungsurtheile den Anspruch auf wahre Allgemeingiltigkeit. Wenn das Wahrnehmungsurtheil daher „nur“ subjectiv giltig genannt wird, so muss andererseits auch betont werden, dass eben subjectiv auch giltig ist und eben darum für das urtheilende Subject einen specifischen Erkenntniswert repräsentiert: es ist die subjectiv nothwendige Aussage über die Wirklichkeit einer gewissen Verbindung von Wahrnehmungen, wenn ihm auch die Einsicht in die objective Nothwendigkeit derselben mangelt.

---

[1] Vergl. Laas, „Kants Analogien der Erfahrung“ (1876), S. 91 u. a. O.

2.

Zur empirischen Erkenntnis wird unsere Erfahrung erst im Erfahrungsurtheil. Wir wissen, wodurch sich dasselbe vom Wahrnehmungsurtheil unterscheidet: Es ist nicht nur, wie dieses, nothwendig als Urtheil und für den Urtheilenden, sondern es ist auch zugleich eine Aussage über die Nothwendigkeit der in ihm ausgesprochenen Vorstellungsverbindung an und für sich, d. i. unabhängig vom urtheilenden Subjecte und dessen innerem Zustande. Das Erfahrungsurtheil ist daher überhaupt keine Aussage über Bewusstseinserlebnisse, sondern nur eine solche über die Zusammengehörigkeit der Wahrnehmungsinhalte, abgesehen von ihrer inneren Empfindungswirklichkeit. Diese Abstraction vom empirischen Erkenntnissubjecte bringt es aber auch mit sich, dass es empirische Erkenntnis im strengen Sinne überhaupt nur in der äußeren, nicht aber in der inneren Erfahrung geben kann. In diesem Processe der Loslösung des Erfahrungsinhaltes vom Boden des empirischen Bewusstseins hat die sinnliche Erfahrung dem Erfahrungsurtheil bereits vorgearbeitet. Der Zusammenschluss des Sinnlich-Mannigfaltigen zur Einheit der empirischen Anschauung, die Scheidung objectiver Succession in der Zeit von subjectiver Apprehensionsfolge entsteht für unser Bewusstsein bereits ohne bewusste Mitwirkung spontaner Factoren allein auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung und der in ihr enthaltenen subjectiven Nothwendigkeit. Diese subjective Nothwendigkeit ist aber für uns doch immer nur der Ausdruck einer objectiven Wirklichkeit, nicht der einer Nothwendigkeit des äußeren Geschehens selbst. Die transsubjective Nothwendigkeit wird in unser empirisches Erkennen nur durch den reinen Verstandesbegriff gebracht, oder genauer ausgedrückt, durch die Anwendbarkeit eines reinen Verstandesbegriffes auf eine gegebene Vorstellungsverbindung. Dass den Begriffen und Grundsätzen unseres Verstandes überhaupt Nothwendigkeit innewohnt, beruht auf ihrem Ursprung a priori in der Organisation unseres Geistes, welcher sie von allen empirisch-individuellen Zufälligkeiten unabhängig macht. Dass aber die Anwendung dieser aprioriischen Denkformen auf unsere sinnliche Erfahrung diese sozusagen über sie selbst hinaushebt und ihr eine erkenntnistheoretische Würde verleiht, die in ihr selbst nicht zu liegen scheint, ist eine Frage von tieferer Untersuchung.

3.

Die Frage nach dem Object der Erfahrung oder nach der Grundlage objectiver Giltigkeit unserer empirischen Erkenntnis bildet den eigentlichen Kern des erkenntnistheoretischen Erfahrungsproblems. Schopenhauers Ansicht,[1] es handle sich dabei nur um ein „altes, eingewurzeltes, aller Untersuchung abgestorbenes Vorurtheil Kants" ist, zumindest auf dem Standpunkte des transcendentalen Idealismus, nur theilweise zutreffend. „Object der Erfahrung" ist der Correlatbegriff zum Subjecte des Erfahrens. Der Ausdruck „objectiv" für eine Art von empirischer Erkenntnis, die vom individuellen Erfahrungssubjecte unabhängig gedacht wird, bezeichnet demnach sehr anschaulich den Gegensatz zum bloß subjectivgiltigen Wahrnehmungsurtheil. In diesem Sinne ist „objectiv" nur eine Abbreviatur für „nicht-(empirisch-)subjectiv".[2] Seine weitere Bedeutung erhält aber der Begriff der Objectivität durch die erkenntnistheoretischen Anschauungen des vulgären Realismus. Wenn die sinnliche Erfahrung immer nur subjective Nothwendigkeit und Giltigkeit zu bieten vermag, so kann die nothwendige Allgemeingiltigkeit des Erfahrungsurtheils nur in einem Erkenntnisfactor begründet sein, der außerhalb der sinnlichen Erfahrung liegt. Darin müssen alle Erkenntnistheorien einig sein, die überhaupt an dem Kant'schen Rangunterschiede der Erkenntnis festhalten. Es ist dies aber auch zugleich der Punkt, an dem ihre Wege sich trennen. Der vulgäre Realismus erklärt sich den transsubjectiven Geltungswert empirischer Erkenntnis durch ihre Beziehung auf ein außerhalb aller Erfahrung gelegenes Object an sich. Wenn die Vorstellungen intra nos mit den Dingen praeter nos (d. h. hier im transcendenten Raume) übereinstimmen, so besitzen sie objectiven und eben darum auch allgemeinverbindlichen Erkenntniswert, „denn, wenn ein Urtheil mit einem Gegenstand übereinstimmt, so müssen alle Urtheile über denselben Gegenstand auch untereinander übereinstimmen" (Prol. 47). Unerklärt bleibt auf diesem Standpunkte natürlich die Möglichkeit einer Controle dieser Uebereinstimmung, daher es kommt, dass der transcendentale Realist „nach-

[1] Kritik d. Kant'schen Philosophie S. W. Ausg. v. Frauenstädt. 1891 II, 524.

[2] Vgl. z. B. Kr. 122.

her den empirischen Idealisten spielt" (Kr. 598). Diese Vorstellungsweise des transcendentalen Realismus hielt Kant für die naturgemäße und in gewissem Sinne unvermeidliche Auslegung, welche die Thatsache eines als richtig verbürgten Erkennens im unkritischen Denken finden müsse. „Alle unsere Vorstellungen werden in der That durch den Verstand auf irgend ein Object bezogen" (Kr. 217). Er glaubte, der Gedanke einer solchen Beziehung „führe etwas von Nothwendigkeit bei sich" (Kr. 570). Demzufolge wird a. O. sogar das Denken überhaupt definiert als „die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen" (Kr. 215). Es handelt sich also bei diesem Begriffe nicht sowohl um ein Vorurtheil Kants als vielmehr um ein von Kant als nothwendig angenommenes Vorurtheil des natürlichen Bewusstseins. Demselben bequemt sich Kant insofern an, als von ihm die Ausdrücke „Object" und „objectiv" auch dort beibehalten werden, wo sie ihre ursprüngliche Bedeutung verloren haben. Die Frage nach der objectiven Giltigkeit wird so zu einem conventionellen Ausdruck für die nach der Wahrheit empirischer Erkenntnis überhaupt (Kr. 582).

Es fragt sich nun, in welchem Sinne und mit welchem Rechte sich auch die kritische Philosophie des Objectbegriffes bedienen kann oder welch' neue Auffassung desselben nöthig ist, um mit ihren Voraussetzungen nicht in Widerspruch zu gerathen. Die Wege des vulgären Realismus sind für Kant nicht gangbar. Auf dem Standpunkte des transcendentalen Idealismus gibt es kein Object an sich, das zugleich Object der Erfahrung sein könnte. Von den „Küsten der Erfahrung" führt keine Brücke in das Reich der Dinge an sich. Eine wirkliche Beziehung unserer Erkenntnis auf einen transcendenten Gegenstand bleibt daher ein-für allemal ausgeschlossen. Alle Objectbeziehung kann nur eine immanente sein. Dieses Postulat der Immanenz des Erfahrungsobjectes kann auf zweifache Weise erfüllt werden. Die immanente Gegenstandsbeziehung kann nämlich bedeuten: Beziehung auf einen immanenten Gegenstand; oder aber auch: als immanent bewusste Beziehung auf einen transcendenten Gegenstand. M. a. W.: der „Gegenstand" kann entweder wirklich aber empirisch, oder transcendent aber bloß hinzugedacht sein. In beiden Fällen ist die Begründung der Wahrheit empirischen Erkennens durch Beziehung auf ihn eine immanente.

Beide Möglichkeiten standen der Kant'schen Erkenntnistheorie offen und von beiden hat sie Gebrauch gemacht.

4.

Der Erkenntniswert der primären sinnlichen Erfahrung ist bereits klargestellt: Er besteht in dem unmittelbaren Wirklichkeitswerte des auf äußerer Empfindung beruhenden Wahrnehmungsinhaltes. In Hinsicht der äußeren Wahrnehmung ist — auf dem Standpunkte des transcendentalen Idealismus — die Frage nach ihrem Gegenstande bedeutungslos. Aehnlich verhält es sich mit den inneren Wahrnehmungen. Diese haben zwar ihren Gegenstand, mit dem sie übereinstimmen sollen, nämlich die Gesammtheit der unser „Selbst an sich" constituierenden psychischen Acte; da aber diese eben nur in der inneren Wahrnehmung uns zu Bewusstsein kommen, so wird die Uebereinstimmung mit ihnen einfach vorausgesetzt, während sie selbst „an sich" niemals Gegenstände unseres Erkennens werden können. Anders verhält es sich aber mit den secundären und tertiären Bewusstseinselementen, unseren „Vorstellungen" (im eigentlichen Sinne) und unseren Begriffen. Da die Vorstellungen äußerer Dinge unmittelbar nur als innere Vorgänge Wirklichkeitswert besitzen, so bedarf es allerdings einer Beziehung derselben auf unzweifelhaft wirkliche Gegenstände, wenn auch die äußere Realität des Vorgestellten verbürgt sein soll. Der Gegenstand unserer Vorstellungen in diesem Sinne ist nun offenbar die äußere Wahrnehmung. Die aus den Einzelwahrnehmungen durch die Synthese der Einbildungskraft erzeugten empirischen Anschauungsobjecte sind die „Gegenstände", auf welche die inneren Vorstellungen bezogen werden und mit denen sie übereinzustimmen haben, wenn sie selbst als Bestandtheile unserer Außenwelt gelten sollen. Wie die Vorstellung zur Wahrnehmung, so verhält sich zu jener der empirische Begriff. Aus der Vergleichung und Zusammenfassung einzelner Vorstellungen hervorgegangen, hat er gleich diesen die letzte Grundlage seines Geltungswertes in der Beziehung auf die Wahrnehmung der Sinne. Der psychologische Ursprungsort bildet für die genannten Gruppen von Bewusstseinselementen zugleich die Quelle ihres Erkenntniswertes. Das Gleiche gilt, wie gezeigt, vom Wahrnehmungsurtheil,

von dem man nur verlangt, dass es der adäquate Ausdruck des Verhältnisses der wirklichen Wahrnehmungen im Subjecte sei.

Weniger einfach scheint sich die Begründung ihres Erkenntniswertes bei jenen Bewusstseinselementen zu gestalten, die nicht empirischen Ursprungs sind. Die objective Giltigkeit der reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze a priori und der auf ihnen beruhenden eigentlichen Erfahrungsurtheile steht daher in allererster Linie in Frage. Zu jenen gehören in gewissem Sinne auch die reinen Anschauungen a priori, wenn sie auch zur empirischen Erkenntnis unmittelbar nichts beitragen. Kants Aeußerungen — soweit sie sich eben auf dem Boden des transcendentalen Idealismus halten — lassen über diesen Punkt an Klarheit nichts zu wünschen übrig. In einem der schönsten Abschnitte der Vernunftkritik, in welchem reiner als in allen anderen der ursprüngliche Grundgedanke zum Ausdrucke gelangt ist, heißt es[1]: „Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt, und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert. Ohne diesen letzteren hat er keinen Sinn und ist völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Function enthalten mag, aus etwaigen Datis einen Begriff zu machen. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung, und wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande a priori möglich ist, so kann doch auch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objective Giltigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die bloße Form ist. Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch a priori sein mögen, dennoch auf empirische Anschauungen, d. i. auf data zur möglichen Erfahrung. Ohne dieses haben sie gar keine objective Giltigkeit, sondern sind ein bloßes Spiel, es sei der Einbildungskraft oder des Verstandes, respective mit ihren Vorstellungen.“ Obgleich alle Grundsätze der Mathematik „völlig a priori im Gemüth

[1] „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena“ (Kr. 209 ff.). Vgl. auch Kr. 151: „Wenn eine Erkenntnis objective Realität haben . . . ohne Unterschied“. Diese mit obiger vollkommen übereinstimmende Stelle ist deshalb interessant, weil sie zeigt, wie Kant versucht hat, dem transcendent-idealistischen Grundgedanken weiterhin eine empirisch-idealistische Wendung zu geben.

erzeugt werden, so würden sie doch gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erscheinungen (empirischen Gegenständen) ihre Bedeutung darlegen. Daher erfordert man auch, einen abgesonderten Begriff sinnlich zu machen, d. i. das ihm correspondierende Object in der Anschauung darzulegen, weil ohne dieses der Begriff (wie man sagt) ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung bleiben würde" (Kr. 211). Es ist also auch hier die Beziehung auf die sinnliche Erfahrung, also letzten Grundes auf den unmittelbaren Wirklichkeitswert des äußeren Wahrnehmungsinhaltes, welche auch den apriorischen Anschauungs- und Denkformen allein objective Realität zu verschaffen vermag: der „Gegenstand" des Begriffes ist die Erscheinung.

5.

Erkenntnistheoretisch beruht also der Geltungswert unseres Wissens a priori auf seiner Bewährung in der Erkenntnis a posteriori. Auf Grund dieser Einsicht ist auch die Frage nach der Grundlage objectiver Giltigkeit des Erfahrungsurtheils unschwer zu beantworten. Dieselbe verwandelt sich unter diesem Gesichtspunkte in eine solche nach dem wahren Verhältnisse des intellectuellen (formalen) zum sinnlichen (materialen) Factor in unserer empirischen Erkenntnis. Näher ausgedrückt kann dieselbe auch lauten: Wird die objective Nothwendigkeit, d. i. der Zusammenhang des Gegebenen nach Naturgesetzen, durch die Intervention des Verstandes im Erfahrungsurtheil allererst hervorgebracht oder in diesem bloß erkannt? Anders ausgedrückt: Gibt es eine Gesetzmäßigkeit innerhalb der Erscheinungswelt unabhängig von unseren Urtheilen oder ist dieselbe nur eine formale Beschaffenheit unserer intellectuellen Auffassung des Gegebenen? Bedeutet „Natur" in formeller Hinsicht den „Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen" (Prol. 66), so lässt sich obige Frage auch so formulieren: Existiert die Natur in formeller Bedeutung nur in unseren Urtheilen (in der empirischen Wissenschaft) und wird durch unseren Verstand in die materielle Natur hineingedacht oder stehen die Erscheinungen wirklich unter Regeln, welche unser Verstand aus der materiellen Natur „herauszulesen" hat? Die Beantwortung dieser Fragen im Sinne des transcendentalen

Idealismus hat keine Schwierigkeit. Wie das Erfahrungsurtheil — psychologisch — aus der sinnlichen Erfahrung hervorgeht, so wird es sich auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht auf diese zu stützen haben. Wenn nämlich die sinnliche Erfahrung für den Verstand ein Gegebenes, von ihm fertig Vorgefundenes darstellt, so ist klar, dass die Aussage über dieses Gegebene — mag sie auch für uns einen höheren Erkenntniswert repräsentieren — doch ganz und gar an die Beschaffenheit dieses Gegebenen gebunden ist. Dasjenige, was das Erfahrungsurtheil mehr zu enthalten scheint als die sinnliche Erfahrung, nämlich die Erkenntnis einer objectiven Nothwendigkeit, kann folglich nur ein Plus für das empirische Erkenntnissubject bedeuten, aber nicht einen Zuwachs an Eigenschaften des Gegebenen selbst. Fast alle Beispiele, welche Kant zur Charakterisierung des Erfahrungsurtheils beibringt, beziehen sich auf die Kategorie der Causalität. Was würde uns aber der Begriff der Ursache und Wirkung für unser empirisches Erkennen nützen, wenn die sinnliche Erfahrung nicht beständig die Möglichkeit seiner Anwendung an die Hand gäbe? Es wäre ganz widersinnig, ein antecedens mit einem consequens unter dem Gesichtspunkte der Nothwendigkeit in unseren Gedanken zu verknüpfen, wenn nicht beide durch die Wahrnehmung in stetem — zumindest — zeitlichen Contact uns gezeigt würden. Kant schildert den psychologischen Vorgang hierbei am anschaulichsten in folgender Stelle: Vermittelst der Logik ist „die Form eines bedingten Urtheils überhaupt, nämlich ein gegebenes Erkenntnis als Grund und das andere als Folge zu gebrauchen, a priori gegeben. Es ist aber möglich, dass in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältnisses angetroffen wird, die da sagt: dass auf eine gewisse Erscheinung eine andere (obgleich nicht umgekehrt) beständig folgt, und dieses ist ein Fall, mich des hypothetischen Urtheils zu bedienen und z. B. zu sagen: wenn ein Körper lange genug von der Sonne beschienen ist, so wird er warm. Hier ist nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, mithin der Begriff der Ursache. Allein ich fahre fort und sage: wenn obiger Satz, der bloß eine subjective Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, ein Erfahrungssatz sein soll, so muss er als nothwendig und allgemeingiltig angesehen werden. Ein solcher Satz aber würde sein: Sonne ist durch ihr Licht die Ursache der Wärme. Die obige empirische Regel wird nunmehr als Gesetz angesehen...“

(Prol. 60). Die Bedeutung der Verstandesbegriffe scheint also zunächst gänzlich auf das empirische Urtheil eingeschränkt; erst in diesem treten sie in den Kreis unseres empirischen Erkennens. „Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können" (Prol. 61). Der erkenntnistheoretische Thatbestand ist somit in Kürze folgender: Die Kategorien sind die einzige Form, in welcher für uns empirische Erkenntnis mit dem Prädicate der Nothwendigkeit möglich ist. Die Gelegenheit ihrer Anwendung auf das Gegebene wird uns thatsächlich von der sinnlichen Erfahrung beständig geboten. Indem wir nun unsere empirischen Vorstellungsverbindungen unter Verstandesbegriffe subsumieren, erhalten jene den Erkenntniswert der Nothwendigkeit und diese den Erkenntniswert der Realität.

Die Grundbedingung des Erfahrungsurtheils ist also auf Seite des Empirischen eine gewisse, unserer individuellen Beeinflussung entzogene Regelmäßigkeit in der Abfolge der Apprehensionen, ohne welche die Anwendung eines Verstandesbegriffes auf dasselbe überhaupt unmöglich wäre. Wenn die Bestrahlung jenes Steines durch die Sonne dessen Temperatur bald erhöhen, bald vermindern würde, so könnte unser Urtheil über diesen Vorgang immer nur ein Wahrnehmungsurtheil, d. i. die Aussage über eine einmalige, relativ zufällige Empfindungsthatsache sein und bleiben. Es wird daher alle empirische Erkenntnis auf die Beobachtung des Gegebenen angewiesen sein. Unser Verstand „ist jederzeit beschäftigt, die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden" (Kr. 583). Es muss Erfahrung dazukommen, um die besonderen Naturgesetze überhaupt kennen zu lernen" (Kr. 134). Diese beobachtete Regelmäßigkeit ist es nun, welche, wenn sie unter einer Kategorie gedacht wird, im Erfahrungsurtheil als nothwendig, d. i. als Gesetzmäßigkeit erklärt wird. Daher ist die Bedeutung des Erfahrungsurtheils nicht damit erschöpft, dass es nur eine Aussage über die Art der Verbindung secundärer Vorstellungen in ihm selbst enthält; es gehört vielmehr zu seinem Wesen jederzeit zugleich auch eine Aussage über die objective Wirklichkeit zu sein. In jedem Erfahrungsurtheil wird vorausgesetzt, dass die innerhalb der Erscheinungswelt thatsächlich vorgefundene Regelmäßigkeit auch selbst

mit Nothwendigkeit verbunden, also eine der empirischen Wirklichkeit immanente Gesetzmäßigkeit sei. Durch unsere empirische Erkenntnis selbst wird somit die Welt der Erscheinungen als Natur erklärt, d. i. als ein zusammenhängendes Ganzes einander nothwendig bestimmender Realdinge und Realvorgänge im Raume und in der Zeit.[1] Dadurch bekundet aber das Erfahrungsurtheil selbst seinen secundären Charakter gegenüber der empirischen Wirklichkeit. Es ist die Erkenntnis einer Natur, die schon gegeben ist (Prol. 46). Eben darin besteht sein Erkenntniswert, dass es als der vollendete und adäquate Ausdruck einer von unserem individuellen Ich unabhängigen Realität angesehen werden kann.

6.

Auf Grund des Gesagten ist es nun auch möglich, der Kantschen Frage nach dem Objecte der Erfahrung näherzutreten. In Hinsicht dieser Frage selbst muss man sich aber klar sein, in welcher Bedeutung der Ausdruck „Erfahrung" überhaupt zu nehmen ist. Erfahrung im weiteren Sinne umfasst bekanntlich auch die sinnliche Erfahrung, Erfahrung im engeren und strengen Sinne nur das Erfahrungsurtheil oder die empirische Erkenntnis.

Es ist leicht einzusehen, welchen Sinn unter den gegebenen Voraussetzungen jener denknothwendige Gedanke der Beziehung unseres Erkennens auf seinen Gegenstand wird annehmen müssen. Das Erfahrungsurtheil ist unmöglich, wenn nicht die sinnliche Erfahrung alles dasjenige, wenn auch noch unerkannt, enthält, was in jenem mit dem Bewusstsein der Nothwendigkeit ausgesagt wird. Die objective Giltigkeit der Synthesen im Urtheil setzt das Vorhandensein correspondierender Synthesen in der Anschauung voraus. Dem Verstand bleibt nur die Aufgabe, die (vorgefundenen) Synthesen der Einbildungskraft auf Begriffe zu bringen (Kr. 99). Die Beziehung unserer empirischen Erkenntnis auf ihren Gegenstand wird folglich nichts anderes bedeuten, als die Beziehung der in ihr enthaltenen secundären und tertiären Bewusstseinselemente auf primäre, also Beziehung auf sinnliche Wahrnehmungsinhalte, und zwar im beson-

[1] Dass eine von unserem empirischen Erkennen unabhängige „Natur" nicht nur von diesem vorausgesetzt wird, sondern auch die Bedingung seiner Möglichkeit ist, wird sich in der Behandlung des transcendentalen Problems erweisen.

deren auf äußere Wahrnehmung.[1] Aller Gegenstand der Erfahrung ist das „Wirkliche“ (Kr. 203). Der Begriff hat seinen „Gegenstand“, auf den er sich bezieht, in der Anschauung, die Anschauung, soweit sie „Vorstellung“ ist, ihren wirklichen Gegenstand in der Anschauung, sofern diese „Wahrnehmung“ ist. Die Wahrnehmung selbst hat (in diesem Sinne) keinen Gegenstand mehr — welcher nur ein transcendenter sein könnte — sondern ist vielmehr dieser selbst, sofern sie unter dem Gesichtspunkte der Objectivität vom Denken betrachtet wird. Der Gegenstand selbst beruht auf Empfindung, der Begriff des Gegenstandes geht aus den Bedürfnissen unseres Denkens hervor. Durch die Anschauung wird der Gegenstand gegeben, der hernach der Kategorie gemäß gedacht wird (Kr. 616). Daher ist das Urtheil nur die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, die Vorstellung einer Vorstellung desselben (Kr. 93). Die objective Giltigkeit oder Wahrheit in unserem empirischen Erkennen beruht somit auf dem Zusammenwirken ihrer sinnlichen und intellectuellen Componente. „Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen“ (Kr. 134). Ohne Anschauung keine objective Realität, ohne Begriff keine objectiv-giltige Erkenntnis dieser Realität. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (Kr. 82). Das Erfahrungsurtheil gibt uns also die nothwendige Erkenntnis einer Wirklichkeit, welche als unseren allgemeinsten Erfahrungsbedingungen entsprechend vorausgesetzt werden muss. Für den Standpunkt des transcendentalen Idealismus ist also eine wirkliche Gegenstandsbeziehung empirischer Erkenntnis möglich, ja nothwendig. Das Object der Erfahrung, soweit es für das Erfahrungsurtheil in Frage kommt, ist hier weder ein Ding an sich außerhalb des Bewusstseins, noch der bloße Gedanke eines solchen (= x), sondern unmittelbar die unter dem Begriffe der Objecte gedachte empirische Außenwelt selbst. Der Gegenstand empirischer Erkenntnis ist hier also ein im strengsten Sinne immanenter und realer.

Die Auffassung vom Object der Erfahrung ändert sich aber sofort, wenn nicht nach dem Gegenstande des Erfahrungsurtheils,

[1] Um die objective Realität der Kategorien darzuthun, bedürfen wir nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äusserer Anschauungen (Kr. 207).

sondern nach dem Gegenstande der Erfahrung im allgemeinsten Sinne gefragt wird. Hier handelt es sich um den Gegenstand der Wahrnehmung, welche selbst den Gegenstand für unsere Begriffe und Vorstellungen abgibt. Die Frage nach dem Gegenstande der Wahrnehmung ist daher identisch mit der Frage nach einem Gegenstande unseres Gesammtbewusstseins überhaupt, d. i. der ganzen inneren und äußeren Erscheinungswelt. Auf diesen problematischen Gegenstand unserer gesammten primären und secundären Bewusstseinsinhalte bezieht sich, was Kant unter dem Titel „Transcendentales Object" versteht.[1] Es ist klar, dass die Frage nach einem Objecte aller unserer Vorstellungen gleichbedeutend ist mit der Frage nach dem Dinge an sich. Es wird daher auch jede positive Begriffsbestimmung desselben unmöglich sein. Der Gegenstand aller Vorstellungen ist eben deshalb, „weil er etwas von unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts" (Kr. 571). Das transcendentale Erfahrungsobject ist daher jederzeit nur ein Noumenon im negativen Verstande, der bloße Gedanke eines „Etwas = x". Für die eigentliche Erfahrungstheorie ist dieser Begriff sowohl unfruchtbar wie überflüssig. Seine ganze Bedeutung liegt darin, den allgemeinsten und letzten Hintergrund für den Gedanken einer Objectivität unseres Erkennens überhaupt abzugeben. Die Beziehung auf dieses transcendentale Object, d. i. „die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt" (Kr. 217), wird so zum zusammenfassenden Ausdruck für die Möglichkeit eines gesicherten Erfahrungswissens auf dem Boden einer idealistischen Erkenntnistheorie im allgemeinen. Sowie die Abweisung der metaphysischen Frage nach dem Ding an sich eine Fundamentallehre der Vernunftkritik überhaupt ist, so ist die damit zusammenhängende immanente Begründung der objectiven Giltigkeit empirischer Erkenntnis das wesentlichste und hervorragendste Merkmal der Kantschen Erfahrungslehre in ihrer ursprünglichen Form. Nun ist aber die Möglichkeit einer solchen durchaus gebunden an die Annahme einer Selbständigkeit der äußeren sinnlichen Erfahrung

[1] Vgl. Kr. 179, 217, 570, 573 u. a. O. „Transcendental" (nicht transcendent) wird es von Kant wohl deshalb genannt, weil der bloße Begriff desselben (späterhin) als zur Möglichkeit empirischen Erkennens nothwendig erachtet wird.

ihrem Inhalte nach gegenüber den secundären inneren Erscheinungen einschließlich unseres begrifflichen Denkens, d. i. an jene Form der Sinneslehre, welche den äußeren Sinn dem inneren coordiniert, nicht subordiniert. Es ist daher klar, dass, wenn jene Annahme wegfällt, die Begründung der erkenntnistheoretischen Dignität objectiv giltiger Erfahrungsurtheile schließlich doch auf den Behelf der transcendentalen Objectbeziehung angewiesen ist. Da nun aber der bloße Gedanke einer solchen, eben weil er bloßer Gedanke bleiben muss, das nicht leisten kann, was von ihm verlangt wird (vergl. Kr. 179), so liegt es nahe, dass entweder die Beantwortung der Giltigkeitsfrage empirischer Erkenntnis unbefriedigend ausfallen, oder dem Noumenon im negativen Verstande doch in irgend einer Weise ein solches in positiver Bedeutung unterschoben werden muss. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten hin- und herzuschwanken, ist das Schicksal der Kant'schen Erfahrungstheorie, sobald sie die allein zureichenden Voraussetzungen des transcendentalen Idealismus verlässt.

IV. ABSCHNITT.

Das transcendentale Erfahrungsproblem.

1.

Die Entstehung von Erfahrung bildete das erste, ihr Erkenntniswert das zweite Problem der Kant'schen Erfahrungstheorie. Die Möglichkeit ihrer Entstehung und Giltigkeit im Sinne der transcendentalen Bedingungen desselben ist der Gegenstand ihrer dritten und Hauptfrage.

Wie die sinnliche Erfahrung aus der Verbindung der reinen Empfindungen in den reinen Formen unserer Anschauung hervorgeht, so entsteht das Erfahrungsurtheil aus der Verbindung sinnlicher Anschauungen in den Formen unseres Denkens. Jene werden dem Verstande von der sinnlichen Erfahrung dargeboten und sind a posteriori; diese stammen aus dem Verstande selbst und sind a priori. Nur aus einem Zusammenwirken dieser beiden Factoren vermag Erfahrung als Erkenntnis, hervorzugehen. Eben darauf beruht

aber auch die objective Giltigkeit dieser Erkenntnis. Das Erfahrungsurtheil ist objectiv giltig, wenn es mit seinem Gegenstande, d. i. der primären sinnlichen Erfahrung, zusammenstimmt; umgekehrt vermag diese nur dann empirische Erkenntnis zu werden, wenn sie so beschaffen ist, dass sie den Bedingungen unseres Denkens in einer möglichen Erfahrung entspricht. Beide also, Entstehung und Geltungswert empirischer Erkenntnis, stützen sich auf eine Uebereinstimmung der Beschaffenheit des Gegebenen mit den Bedingungen unseres subjectiven Erkennens. Die Möglichkeit dieser Zusammenstimmung von Anschauen und Denken steht jetzt in Frage. Auch in der Entstehung der sinnlichen Erfahrung musste sich eine aposteriorische Componente mit einer apriorischen begegnen; die Möglichkeit einer solchen Begegnung blieb und bleibt unerklärt. Dass aber „Gegenstände der sinnlichen Anschauungen", d. s. Erscheinungen, „den im Gemüth a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns sein würden; dass sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einsicht des Denkens bedarf, gemäß sein müssen, davon ist die Schlussfolge nicht so leicht einzusehen. Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände . . ." (Kr. 110).[1] Nun hat aber die kategoriale Synthese im Erfahrungsurtheil die sensuelle durch Einbildungskraft zur Voraussetzung. Diese letztere aber beruht auf der Reproduction, und diese wieder auf der Association der Vorstellungen. Die Association ist aber der bloß „subjective und empirische Grund der Reproduction". „Würde aber nun diese Einheit der Association[2] nicht auch einen objectiven Grund haben . . . so würde es auch etwas ganz Zufälliges sein, dass sich Erscheinungen in einen Zusammenhang der menschlichen Erkenntnisse schickten" (Kr. 580). Daher setzt das Gesetz der Reproduction voraus, „dass die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen sind und dass in dem Mannigfaltigen ihrer Vorstellungen eine, gewissen Regeln gemäße, Begleitung oder Folge stattfinde (Kr. 568). Diesen „objectiven Grund aller Association der

[1] Vergl. II. Theil. 2. Cap. 2. Abschnitt.

[2] Soll heißen: der auf Association beruhenden Reproduction.

Erscheinungen", welcher bewirkt, dass die Verbindung unserer Wahrnehmungen in der sinnlichen Erfahrung sich den Bedingungen unseres Denkens jederzeit gemäß zeigt, nennt Kant ihre Affinität. Dieser wichtige Begriff enthält das transcendentale Problem in nuce: „Ich frage also, wie macht ihr euch die durchgängige Affinität der Erscheinungen (dadurch sie unter beständigen Gesetzen stehen und darunter gehören müssen) begreiflich?" (Kr. 575). Anders ausgedrückt: Wie ist es möglich, dass Erscheinungen, die auf Receptivität beruhen, den Bedingungen unseres Denkens, das auf Spontanetät beruht, gemäß befunden werden, dass sich Anschauen und Denken, das aposteriorische und das apriorische Element unseres Erfahrens, im Erfahrungsurtheil begegnen und zusammenstimmen können? Kurz gesagt: Wie ist die Affinität der Erscheinungen in Bezug auf den Verstand möglich?[1]

2.

Die Affinität der Erscheinungen ist zunächst als Thatsache anzuerkennen. Es gibt empirische Erkenntnis von objectiver Giltigkeit und sie wären unmöglich, wenn nicht thatsächlich eine Affinität zwischen ihrem sensuellen Stoff und ihrer intellectuellen Form obwalten würde. Das Problem der Affinität aber reicht weit hinter die Kant'sche Philosophie zurück; es ist im Grunde nichts anderes als die kritische Wendung der uralten metaphysischen Frage nach der Möglichkeit einer Uebereinstimmung von Denken und Sein. Wir wissen, welche Umdeutung diese letztere vom Standpunkte des transcendentalen Idealismus zu erfahren hat: „Objective Wahrheit" unseres Erkennens bedeutet für uns nicht mehr die getreue Abspiegelung eines transcendenten Seins in unserem Bewusstsein, sondern die Erfassung der immanenten empirischen Wirklichkeit in den Formen unseres Denkens. In dieser Umdeutung des Begriffs objectivgiltiger Erkenntnis ist auch der Schlüssel zur Lösung des transcendentalen Problems enthalten. Zwischen der empirischen Wirklichkeit, die erkannt werden

[1] Es ist klar, dass man mit mindestens gleichem Rechte von einer „Affinität" unserer Denkformen in Bezug auf das Gegebene sprechen könnte; die Wolff-Kant'sche Rangordnung der „höheren" und „niederen" Seelenvermögen schließt diese Möglichkeit aus.

soll, und der Organisation unseres Erkenntnisvermögens liegt nicht jene unüberbrückbare metaphysische Kluft, die unser subjectives Erkennen von einer transcendent-objectiven Realität scheiden würde. Auch das Object unserer empirischen Erkenntnis ist in transcendentalem Sinne „ideal" oder „subjectiv", und beruht seinem Ursprung nach, so wie die Formen unseres Denkens, auf der Beschaffenheit unseres „Gemüthes". Demzufolge steht auch unser Anschauungs- und Denkvermögen nicht in jenem schroffen, unvermittelten Gegensatz, wie es vom Standpunkte des empirischen Bewusstseins scheinen könnte. Sinnlichkeit und Verstand wurzeln in der höheren Einheit ein und desselben transcendentalen Erkenntnissubjectes, dessen Vermögen sie sind. Daher besitzen auch alle unsere Bewusstseinselemente einen gemeinsamen Beziehungspunkt, gleichsam einen Brennpunkt unseres gesammten Erkennens, von Kant die transcendentale Apperception genannt. In psychologischer Beziehung ist die transcendentale Apperception die reine aber auch inhaltsleere Vorstellung: „Ich" als Subject aller meiner Gedanken. Als solche ist sie die einzige unmittelbar in das empirische Bewusstsein hineinragende intellectuelle Vorstellung (Kr. 200), der einzige Gedanke, welcher nicht des Mediums eines inneren Sinnes bedarf, um bewusst zu werden. Außerdem ist aber die transcendentale Apperception auch das Vermögen eines solchen ursprünglichen Bewusstseins der „Selbstthätigkeit eines denkenden Subjectes" (a. a. O). Darauf beruht ihre eigentliche Bedeutung für die Erkenntnislehre. Die bloße Vorstellung „ich denke" würde, als solche betrachtet, das niemals leisten können, was Kant diesem Begriffe zuweist. Jene wird daher richtiger Weise nur als der bewusste Ausdruck, als der Repräsentant jenes transcendentalen Vermögens im empirischen Bewusstsein aufzufassen sein. Da aber alles empirische Bewusstsein nur auf dem Boden eines transcendentalen möglich ist, so muss allerdings jenes „ich denke" alle meine Vorstellungen begleiten können.[1] Es ist aber deshalb nicht selbst jene reine, ursprüngliche Apperception, sondern wird von dieser „hervorgebracht" (Kr. 116). Die transcendentale Apperception selbst aber ist als ein alle anderen Vermögen in

[1] In dem Ausdrucke „begleiten muss können", gleichgiltig ob diese Begleitung thatsächlich stattfindet (Kr. 578), liegt bereits die Anerkennung der tr. A. als eines „Vermögens".

einer höheren Einheit zusammenfassendes Grundvermögen unseres Geistes aufzufassen. Sie stellt die oberste Einheit jener transcendentalen, sinnlich-intellectuellen Organisation des metaempirischen Erkenntnissubjectes dar, welche die erste Voraussetzung und das oberste Erklärungsprincip der Kant'schen Erkenntnislehre überhaupt bildet. Das transcendentale Selbstbewusstsein ist das aller empirischen Bewusstseinseinheit zugrunde liegende Bewusstsein unsereres transcendentalen Ichs als dem Beziehungsmittelpunkt aller unserer Seelenvermögen und folglich auch aller empirischen Bewusstseinsinhalte, seien sie sinnlicher oder nicht sinnlicher Art. Als Grundgedanke, welcher zur Lösung des Affinitätsproblems führt, ergibt sich somit folgender: Die Aufgabe, welche gelöst werden soll, ist die sinnliche Seite unseres Erkenntnisvermögens mit seiner intellectuellen in solchen Zusammenhang zu bringen, dass die „befremdliche Einstimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen“[1] begreiflich erscheint. Diese Aufgabe wird erfüllt durch den Begriff der transcendentalen Apperception: Wenn alle Bewusstseinsinhalte, seien sie sinnlichen oder intellectuellen Ursprungs zu einem transcendentalen Selbstbewusstsein in ursprünglicher und nothwendiger Beziehung stehen, so stehen sie auch untereinander in der gleichen Beziehung.

Der Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Verstand wird so in einer höheren Einheit überwunden, zwischen Anschauung und Begriff eine neue Beziehung und innere Verwandtschaft statuiert. Ihre besondere Eigenart erhält diese Beziehung dadurch, dass das transcendentale Selbstbewusstsein als Spontaneität charakterisiert wird; das „ich denke“ ist ein Actus dieser Spontaneität (Kr. 116). Dadurch kommen alle Bewusstseinsinhalte zur Spontaneität in ein analoges Verhältnis, wie die sinnlichen Anschauungen zu jenem hypothetischen „inneren Sinn höherer Ordnung“.[2] „Das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es bloß möglich ist, sich ihrer bewusst zu werden, und alles Bewusstsein gehört ebensowohl zu einer allbefassenden reinen Apperception, wie alle sinnliche An-

---

[1] Metaphysische Anfangsgründe d. Naturwissenschaft IV. 365 Anmkg.

[2] Vgl. S. 47.

schauung als Vorstellung zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit“ [1] (Kr. 581).

Wird nun diese reine Apperception als spontanes Erkenntnisvermögen charakterisiert, das in allen Stücken unserem logischen Verstande gleicht („ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst“, heißt es Kr. 117), so folgt daraus, dass alle Erscheinungen, sowie sie durchgängig in Verhältnissen der Zeit stehen, außerdem auch in ursprünglicher Beziehung zu den kategorialen Formen unseres Denkens stehen müssen. Die Apperception ist also ihrer wesentlichen Bedeutung nach ein transcendentales Vermögen des Verstandes, sei es, dass man sie als besonderes „Seelenvermögen“ neben dem logischen Verstande auffasst, sei es, dass man dem einen Verstande neben der logischen eine transcendentale Function zuschreibt. Das Wichtigste an diesem Begriffe ist, dass damit unseren logisch-empirischen Denkformen eine transcendentale, d. i. transsubjective oder meta-empirische Bedeutung gesichert ist.

Nach Feststellung dieser allgemeinen Grundlage wird es unsere nächste Aufgabe sein, den Kant'schen Beweisgang und die Anwendung jenes grundlegenden Begriffes zur Lösung des transcendentalen Problems ins Auge zu fassen.

3.

Die transcendentale Beweisführung besteht im wesentlichen darin, dass aus der Wirklichkeit empirischer Erkenntnis auf

[1] Letzten Grundes ist ja die tr. Apperception (als Vermögen betrachtet) selbst nichts anderes als jener „innere Sinn höherer Ordnung“, nur durch das Merkmal der Spontaneität des letzten Restes seines sensuellen Charakters beraubt. Wie die Kant'sche Philosophie von der Annahme einer transcendentalen Erkenntnisorganisation ausgeht, so führen auch alle Wege wieder auf diese höhere Einheit eines solchen transcendentalen Bewusstseins zurück. Das formale Princip der Beziehung aller Bewusstseinsinhalte auf die Apperception sind in intellectueller Hinsicht die Kategorien. Es stünde nichts im Wege, diesem intellectuell-formalen Principe ein sinnlich-formales Princip an die Seite zu stellen. Als ein solches könnte die empirisch-reale Zeit aufgefasst werden. Es ist naheliegend, dass durch die Annahme einer solchen ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Zeit und Kategorie auch der „Schematismus“ der reinen Verstandesbegriffe neues Licht empfangen würde. Als dem Kant'schen Gedankengange fernliegend, soll aber auf diese Möglichkeit nicht weiter eingegangen werden.

die Nothwendigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit geschlossen wird. Erfahrung im Sinne empirischer Erkenntnis ist wirklich. Sie wäre unmöglich, wenn nicht die sinnliche Erfahrung gewissen Voraussetzungen entsprechen würde, d. h. wenn unser Verstand nicht bereits in ihr eine solche Ordnung und Regelmäßigkeit vorfinden würde, welche die Anwendung seiner logischen Denkformen auf das Gegebene ermöglichte. „Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich sein würde (Kr. 189). Folglich ist auch jene Beschaffenheit des Gegebenen nicht zufällig, sondern nothwendig, d. h. sie muss als von nothwendigen Gesetzen bestimmt angesehen werden. Die Möglichkeit der Erfahrung bedingt es aber auch, dass die Gesetze des empirischen Seins den Gesetzen unseres logischen Denkens entsprechen, dass also unseren Denkgesetzen analoge Naturgesetze correspondieren. Die Gesetze des Naturgeschehens heißen deshalb auch Analogieen der Erfahrung.[1] Ihre Darstellung bietet das schönste Beispiel der transcendentalen Beweisführung. Die Anwendung unserer Urtheilsformen der Relation und der ihnen entsprechenden Verstandesbegriffe wäre unmöglich, wenn nicht die äußeren Geschehnisse selbst durch den Zwang der sinnlichen Wahrnehmung uns eine Zeitbestimmtheit zu erkennen geben würden, die unabhängig ist von der bloß inneren Successivität unseres Vorstellens und die willkürlich nicht geändert werden kann. So hat eine Aussage über die Verknüpfung der Erscheinungen nach dem Schema der Causalität die Inconvertibilität im zeitlichen Contact zweier Phänomene zur Voraussetzung. Eine solche unserem Begriffe entsprechende Regelmäßigkeit in der Erscheinungsfolge ist aber nur dann begreiflich, wenn zwischen den Erscheinungen selbst ein unserer Urtheilsform analoges Gesetz wirksam gedacht wird, welches jeder derselben ihre Stelle in der Zeit mit Nothwendigkeit und unabhängig vom empirischen Ich bestimmt. Weil ohne eine solche Naturcausalität unser Erfahrungsurtheil unmöglich wäre, ist ihre Annahme nothwendig und bewiesen. Die zweite Analogie will durchaus nicht zeigen, dass in jedem einzelnen Fall die in-

[1] Vgl. dagegen K. Fischer „Geschichte d. n. Philosophie“ 1889. Bd. III, S. 389.

convertible Reihenfolge der Wahrnehmungsinhalte die Anwendung der hypothetischen Urtheilsform an die Hand gibt. Die Wahl der Kant'schen Beispiele beweist dies. Die Stelle des Schiffes oberhalb am Flusse wird niemand für die Ursache seiner Stelle weiter stromabwärts im folgenden Zeitmomente halten. Wohl aber will sie zeigen, dass in dem, „was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel" liegen muss, „nach welcher jederzeit und nothwendigerweise diese Begebenheit folgt" (Kr. 177). Ohne Naturcausalität keine Regelmäßigkeit der Erscheinungen, ohne Regelmäßigkeit der Erscheinungen kein Erfahrungsurtheil über äußeres Geschehen nach der zweiten Urtheilsform der Relation.

„Wenn wir also erfahren, dass etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, dass irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt" (Kr. 178). Wir setzen also eine immanente und selbständige Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs voraus. Einen „Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach nothwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen" nennen wir aber Natur (Kr. 191).

Die Analogien besagen also: „Alle Erscheinungen liegen in einer Natur und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre" (a. a. O.). So wird die Existenz einer „Natur" nicht nur in unseren Erfahrungsurtheilen behauptet, sondern auch durch deren eigene Möglichkeit vorausgesetzt und so indirect bewiesen. Hierin liegt die transcendentale Begründung der Möglichkeit objectiv giltiger Erkenntnis.

4.

Der transcendentale Beweisgang führt zur nothwendigen Voraussetzung, dass alle Erscheinungen eine Natur bilden. Die Frage: „Wie ist Natur selbst möglich?" vollendet den Aufbau der Kant'schen Erfahrungstheorie und bildet zugleich den „höchsten Punkt, den transcendentale Philosophie nur immer berühren mag und zu welchem sie auch, als ihrer Grenze und Vollendung, gebracht werden muss." Ihre Beantwortung bietet nunmehr keine Schwierigkeit. Sie enthält eigentlich zwei Fragen:

Erstlich: Wie ist Natur in materieller Bedeutung möglich?
Zweitens: Wie ist Natur in formeller Hinsicht möglich?

An jener Stelle (Prol. 66), wo Kant die transcendentale Hauptfrage in obiger Form aufstellt, beantwortet er den ersten Theil derselben in kurzem Hinweise auf die Sinnlichkeit. „Die Antwort ist: vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigenthümliche Art von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, gerührt wird.“ Diese Auffassung befindet sich ganz in Uebereinstimmung mit unserer Darstellung der transcendentalidealistischen Erfahrungstheorie, nach welcher die sinnlich-empirischen Gegenstände der Erfahrung für unseren Verstand ein Gegebenes sind. Aus der Beantwortung der zweiten Theilfrage wird aber auch auf den Ursprung unserer gegenständlichen Anschauungen ein neues Licht fallen.

Der Gedankengang der Antwort nun, welche die Transcendentalphilosophie auf jene zu geben vermag, ist in Kürze folgender: Die Gegenstände der Natur sind nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen. Als solche aber haben sie eine ursprüngliche und wesentliche Beziehung auf die transcendentale Apperception als dem Grundvermögen des transcendentalen Erkenntnissubjectes. Die transcendentale Apperception ist aber ihrem Wesen nach Spontaneität, Verstand, folglich werden alle Erscheinungen eine nothwendige Beziehung auf den Verstand haben (Kr. 579). Die Formen dieser Beziehung sind die Kategorien (Kr. 574). Somit stehen alle Erscheinungen, schon als primäre Bewusstseinsinhalte betrachtet, von Anfang an unter den Kategorien und den von diesen abgeleiteten Gesetzen des Verstandes. Die Uebereinstimmung von logischer Denkbedingung und Naturlauf wird daher keinen anderen Grund haben, als dass die Bedingungen unseres Naturerkennens zugleich in transcendentalem Sinne, Gesetze der Natur, oder umgekehrt, diese letzteren selbst transcendentale Denkgesetze sind. „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“ (Prol. 68). Anders ausgedrückt: Unsere logische Bearbeitung der sinnlichen Erfahrung vermag nur deshalb eine Gesetzmäßigkeit in der Erscheinungswelt zu entdecken, weil unser Verstand in seiner transcendentalen Function eine solche in sie gleichsam hineingedacht. Es geht

also mit den Kategorien so wie mit Raum und Zeit, „die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten und diese daher durch jene allererst zustande brachten“ (Kr. 179). „Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der ersteren sind selbst die Gesetze der letzteren“ (Prol. 67). So bedingen sich die Begriffe „Natur“ und „Erfahrung“ gegenseitig. Ohne Natur keine Erfahrung, ohne Erfahrung kein Begriff einer Natur. Auch das Verhältnis dieser beiden Begriffe zueinander ist nun leicht zu präcisieren: Natur ist die Gesammtheit und der Zusammenhang der primären Phänomene ihrem Dasein nach, d. i. an sich selbst als transcendentaler Bewusstseinsinhalte, betrachtet. Erfahrung ist ebendieselbe Gesammtheit und derselbe Zusammenhang, jedoch als Gegenstand unserer secundären Erkenntnis und in seiner Beziehung zum empirischen Bewusstsein betrachtet.

Nicht nur in der Synthesis der fertigen Erscheinungen in der Zeitreihe, auch in der Entstehung der empirischen Gegenstände der Erfahrung muss eine transcendentale Verstandesfunction wirksam gedacht werden. Wir wissen, dass diese nicht ein schlechthin Gegebenes sind. Sie sind das Product einer empirischen Synthesis der Einzelvorstellungen durch die Einbildungskraft, welche ihrerseits wieder in ihrer Thätigkeit an den Zwang der sinnlichen Wahrnehmung gebunden ist. Die Synthesis durch die Einbildungskraft erscheint daher als eine Wiederholung einer bereits in der primären Wahrnehmung vorhandenen Zusammengehörigkeit des Elementar-Manngifaltigen. Diese vorausgesetzte, ursprüngliche Einheit des Mannigfaltigen hat aber wieder eine Synthesis zur Voraussetzung, die nur eine transcendentale sein kann. Soll aber diese Synthesis so ausfallen, dass sich ihre Producte späterhin in den Zusammenhang unserer Naturerkenntnis schicken, so muss auch hier eine vorempirische Mitwirkung unserer Denkgesetze angenommen werden. Es bedarf eines transcendentalen Vermögens der Einbildungskraft, welches unbewusst nach Gesetzen des Verstandes arbeitet.[1] Der empirischen Synthesis der Apprehension,

[1] Mit Recht nennt daher Hölder („Darstellung der Kant'schen Erkenntnislehre“ 1873, S. 19) die Einbildungskraft den „unbewusst wirkenden Verstand“.

Reproduction und Recognition geht also eine transcendentale Synthesis voraus, die sich zwischen den ersten Elementen unserer Wahrnehmungsinhalte bethätigt, im übrigen aber jener in allen Stücken analog zu denken ist. Die Bruchstücke der empirischen Wirklichkeit, welche die Wahrnehmung uns unmittelbar darbietet und welche dann durch die Einbildungskraft zu Bildern von Gegenständen vereinigt werden sollen, sind bereits selbst das Resultat einer an den elementaren Empfindungen ausgeübten transcendentalen Synthesis der Apprehension, welche „rein" heißt, sofern sie an Raum und Zeit sich bethätigt (Kr. 568). Ebenso setzt die empirische Synthesis der Reproduction eine transcendentale Synthesis der Einbildungskraft voraus, die ihrer Möglichkeit zugrunde liegt (Kr. 569). In der Synthesis der Recognition endlich, welche uns mit dem Bewusstsein der synthetischen Einheit der vereinigten Vorstellungen zugleich die Erkenntnis ihrer gegenständlichen Bedeutung vermittelt, vollendet sich die Kette der im Lichte des Bewusstseins sich vollziehenden Synthesis des Gegebenen. Als die „Gründe" dieser Recognition werden in formaler Hinsicht die Kategorien bezeichnet. „Auf ihnen gründet sich alle formale Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft, und vermittelst dieser auch alles empirischen Gebrauchs derselben (in der Recognition, Reproduction, Association, Apprehension) bis herunter zu den Erscheinungen, weil diese nur vermittelst jener Elemente der Erkenntnis (d. i. eben der Kategorien)[1] überhaupt unserem Bewusstsein, mithin uns selbst angehören können" (Kr. 582). Die Kategorien sind somit die Formen der Beziehung aller Bewusstseinsinhalte auf das transcendentale Ich und mithin auch die Grundlage der Affinität des Gegebenen: Alles, was überhaupt unserem transcendentalen Ich angehört, steht eben deshalb mit den Bedingungen unseres Erkennens in nothwendiger Uebereinstimmung. Dieser transcendentale Grundgedanke hat in der Kant'schen Darstellung seinen schönsten Ausdruck in folgender Stelle gefunden:

„Es ist also der Verstand nicht bloß ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen; er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall

[1] Anmerkung des Verfassers.

nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben; denn Erscheinungen können, als solche, nicht außer uns stattfinden, sondern existieren nur in unserer Sinnlichkeit. Diese aber, als Gegenstand der Erkenntnis in einer Erfahrung, mit allem, was sie enthalten mag, ist nur in der Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Apperception aber ist der transcendentale Grund der nothwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung" (Kr. 583).

So ist sowohl die „Erzeugung der Anschauungen" als die „Verknüpfung ihres Daseins in einer Erfahrung" (Prol. 58) das Werk desselben Verstandes in seiner transcendentalen Function, welcher dann diese nur scheinbar gegebene Wirklichkeit in den logischen Formen unseres bewussten Denkens zu empirischen Urtheilen von objectivem Erkenntniswert zu verarbeiten hat. Insofern liegt also der transcendental-idealistischen Erfahrungstheorie eine Art transcendentales „Präformationssystem" (Kr. 136) zugrunde, nämlich die Annahme einer Präformierung der empirischen Wirklichkeit für die Bedingungen unserer Erkenntnis derselben. Die transcendentalphilosophische Ueberlegung geht von diesen aus und gelangt von ihnen zur Einsicht in ihre transcendentalen Grundlagen. Daher wird der transcendentale Verstand durchwegs nach Analogie des logischen aufgefasst. Der logische Begriff bildet überall den Schlüssel zum transcendentalen (Kr. 248). Soviel Kategorien des Denkens, ebensoviele Kategorien des Seins. Die Möglichkeit einer Naturwissenschaft a priori beweist unmittelbar den gemeinsamen, und zwar intellectuellen, Ursprung der logischen und der ontologischen Begriffe.

Es ist aber ohne weiteres klar, dass eine Vorbestimmung des Empirischen in Bezug auf unsere denkende Erfassung desselben, wie sie hier angenommen wurde, nur dann möglich und erkenntnistheoretisch wertvoll sein kann, wenn die Elemente des empirischen Seins (d. s. die Wahrnehmungsinhalte) von den Elementen unserer Urtheile (d. s. unsere Vorstellungen und Begriffe) auch psychologisch verschieden sind. Die ontologische Synthese des Elementar-Mannigfaltigen nach Kategorien des Seins muss vom empirischen Erkenntnissubjecte unabhängig gedacht werden können, wenn sie für dieses die objectiv-reale Grundlage seiner Vorstellungssynthesen nach Kategorien des Denkens abgeben soll. Der transcendentale

Verstand setzt also zu seiner Bethätigung eine transcendentale Sinnlichkeit, also im besonderen einen vom empirischen Ich unabhängigen äußeren Sinn voraus.

5.

Das transcendentale Problem ist gelöst, die Theorie der Erfahrung vollendet. In aller Kürze zusammengefasst ist ihr Gedankengang folgender:

In Frage steht die Möglichkeit empirischer Erkenntnis auf dem Boden des transcendentalen Idealismus. Diese Hauptfrage zerfiel in drei Theile: in die Frage nach der Entstehung, der objectiven Giltigkeit und den transcendentalen Bedingungen der Erfahrung.

Die Antwort auf das psychologische Erfahrungsproblem lautete: Erfahrung im Sinne empirischer Erkenntnis entsteht, indem die subjective Nothwendigkeit der ohne unser bewusstes Zuthun entstandenen sinnlichen Erfahrung durch Anwendung der unserem Verstande a priori entstammenden Begriffe in die objective Nothwendigkeit des Erfahrungsurtheils übergeführt wird, wobei jedoch stets diese an jener sich zu orientieren hat.

Die Antwort auf die erkenntnistheoretische Frage aber: Die objective Giltigkeit empirischer Erkenntnis besteht in ihrer Uebereinstimmung mit der primären sinnlichen Erfahrung (empirischen Wirklichkeit). Sie ist deshalb möglich, weil diese so beschaffen ist, dass sie mit den Bedingungen unseres Denkens zusammenstimmt.

Endlich die Lösung des transcendentalen Problems: Diese Affinität des Gegebenen zu unserem Verstande ist nur dann möglich, wenn bereits in der sinnlichen Erfahrung vermöge einer transcendentalen Function unseres Verstandes ebendieselben Begriffe und Gesetze wirksam waren, welche auch unserem verstandesgemäßen Erkennen dieses Gegebenen zu Grunde liegen. Mit anderen Worten: Wenn unserem logischen Denken ein ontologisches, dem usus logicus unseres Verstandes ein usus realis[1] a priori vorausgegangen ist. Diese Lehre findet ihre Begründung in der Annahme eines a priori stattfindenden, vorempirischen Zusammenhanges

[1] Vergl. Diss. II, 401.

des empirischen Erkenntnis-Objectes und des empirischen Erkenntnis-Subjectes in der höheren Einheit eines **transcendentalen** Erkenntnis-Subjectes. Diese höhere Einheit ist in Hinsicht unseres Erkennens der transcendentale Verstand. Sie ist aber in Wahrheit nicht nur die höhere Einheit von Anschauen und Denken, sondern auch von Erkennen und Wollen. Sie ist — im Geiste ihres Urhebers — die Spontaneität schlechthin, Verstand und Wille, daher ein transcendentales Ich.

Die Lösung des transcendentalen Problems durch die Annahme einer transcendentalen Verstandesfunction vor und neben der empirisch-logischen enthält die „Kopernikanische" Wendung, den eigentlichen Grundgedanken der Transcendentalphilosophie und bildet zugleich die originellste Leistung des Kant'schen Geistes auf dem ganzen Gebiet der Erkenntnislehre. Unsere Darstellung sollte beweisen, dass derselbe in seiner ursprünglichen Reinheit nur auf dem Standpunkte des transcendentalen Idealismus durchführbar erscheint.

III. CAPITEL.

Kants Erfahrungstheorie vom Standpunkte des empirischen Idealismus.

I. ABSCHNITT.

Die sinnliche Grundlage empirischer Erkenntnis.

1.

Unserer bisherigen Darstellung lag der Plan zu Grunde, in möglichst geschlossener und einheitlicher Form eine Theorie der Erfahrung in dem Sinne zu entwickeln, wie sich eine solche aus einem consequenten Festhalten an den Voraussetzungen des transcendentalen Idealismus auch für Kant hätte ergeben müssen. Diese Absicht begründete die Hinweglassung aller kritischen Auseinandersetzung mit abweichenden Lehrsätzen. Die zahlreich angeführten Stellen aus Kant'schen Schriften zeigen aber, dass die vorgetragene Erfahrungslehre durchwegs im Geiste unseres Philosophen gehalten ist. Zusätze und Ergänzungen des Kant'schen Gedankenganges (wie z. B. die Annahme einer alle Erscheinungen umfassenden empirisch-realen Zeit) müssen ihre relative Berechtigung aus ihrer Unentbehrlichkeit für den Zusammenhang des Ganzen erreichen. Der Umstand, dass Kant an seinen Voraussetzungen eben nicht consequent festgehalten hat, lässt es als selbstverständlich erscheinen, dass seine Theorie der Erfahrung nach jeder ihrer beider Richtungen gewisse Lücken aufweist, die von einer zusammenhängenden Darstellung ausgefüllt werden mussten.

Unsere folgende Aufgabe wird es sein, an der Hand der Kant'schen Darstellung jene Abweichungen zu verfolgen, welche

der in die Sinneslehre hineingebrachte Widerspruch für die Theorie der Erfahrung nach sich ziehen musste. Seine nächste Wirkung war — wie im ersten Theile dieser Schrift ausgeführt — dass sich der transcendentale Idealismus in den Händen seines Urhebers unvermerkt in den von ihm selbst so sehr perhorrescierten empirischen Idealismus zurückverwandelte. Es soll nun versucht werden, auch von diesem Standpunkte aus in möglichst lückenlosem Zusammenhange eine Theorie der Erfahrung zu entwerfen. Die Hinweise auf Kant werden beweisen, dass auch diese neuen Lehrsätze, so verschieden sie von denen im vorigen Capitel ausfallen mögen, doch thatsächlich ebenfalls in der Kritik der reinen Vernunft vorgetragen wurden.

2.

Die zweite Form der Kant'schen Sinneslehre ist dadurch charakterisiert, dass an die Stelle der Coordination der beiden Zweige unserer Receptivität die Subordination des äußeren Sinnes unter den inneren Sinn tritt: Der äußere Sinn mit allen seinen Inhalten, ja der Raum selbst, bildet dann eine Theilsphäre unserer empirischen Innenwelt. Der innere Sinn führt aber seinen Namen — nach Analogie des äußeren — einmal, weil er ein Organ der inneren Affection ist, und dann, weil seine Bestimmungen nicht im Raume, sondern „in uns" sind. Wird nun der äußere Sinn in den inneren einbezogen, so wird dieser letztere gleichzeitig zu einem Organ der äußeren und inneren Affection, und seine Bestimmungen sind theilweise äußere, theilweise innere, d. h. nichts anderes als: sein Begriff ist aufgehoben und. in den der Sinnlichkeit überhaupt übergegangen. Der innere Sinn ist dann der „Inbegriff aller Vorstellungen" (Kr. 166). Der Grundfehler dieser neuen Auffassung liegt aber darin, dass gleichwohl die Begriffsbestimmung des inneren Sinnes als eines secundären Wahrnehmungsorganes unserer inneren Zustände im Principe beibehalten wird. Dadurch kam ein unerträglicher Widerspruch in die Kant'sche Sinneslehre, der sich kurz so ausdrücken lässt: Dasjenige, was seinem Wesen nach extra nos ist — die Welt im Raume — soll zugleich intra nos, d. i. innerer Zustand des empirischen Subjectes sein, welches selbst nur in jenem Raum denkbar ist. Andererseits steht infolgedessen unserer empirischen Innenwelt, dem „intra nos", nicht mehr ein empirisches

extra nos, die empirische Außenwelt, sondern unmittelbar ein transcendentes „praeter nos", das Reich der Dinge an sich, gegenüber.

Am einschneidendsten äußert sich diese Unterordnung des äußeren Sinnes unter den inneren in Hinsicht der äußeren Wahrnehmung. Auf dem Standpunkte der Coordination der beiden Sinne ist die äußere Wahrnehmung ein Doppel-Phänomen, an dem beide Sinne ihren Antheil haben. Ihrem Inhalte nach ist sie Empfindung im Raum, unmittelbare äußere Wirklichkeit: ihrer Form nach, d. i. als empirisches Bewusstseinsphänomen, ist sie zugleich innere Empfindungswirklichkeit, insofern der Vorgang äußeren Empfindens vermittelst des inneren Sinnes von uns wahrgenommen wird. Das Charakteristische dieser Auffassung liegt darin, dass die Beziehung der Außenwelt zum empirischen Ich nicht durch die äußere Empfindung als solche, sondern durch begleitende innere Empfindungen hergestellt wird. Dadurch ist die erkenntnistheoretische Möglichkeit gegeben, dass in der äußeren Wahrnehmung unmittelbar eine empirische Realität zum Ausdruck gelangen kann, welche von unserer Gedanken- und Vorstellungswelt vollständig unabhängig ist und auch unabhängig von den begleitenden inneren Zuständen variieren kann. Es ist somit die Möglichkeit einer primären äußeren Erfahrung im Sinne eines selbständigen Zusammenhanges der Wahrnehmungsinhalte in Raum und Zeit gegeben. Ist aber alle Empfindung eine innere, so gehört die äußere Wahrnehmung auch ihrem Inhalte nach dem inneren Sinne an und ist selbst nur ein „innerer Zustand" des empirischen Subjectes. Damit entfällt selbstverständlich die Möglichkeit einer Variabilität der äußeren Wahrnehmungsinhalte unabhängig von ihrer Zuordnung zum empirischen Ich. Alle Veränderungen in der Außenwelt sind zugleich Zustandsänderungen des empirischen Subjectes, und umgekehrt sind solche jederzeit zugleich Ursachen einer Variabilität im Zusammenhang der äußeren Empfindungen. Abhängigkeit vom empirischen Ich bedeutet aber empirische Idealität. Folglich sind auf diesem Standpunkte die äußeren Wahrnehmungsinhalte ebenso empirisch-ideal, wie die specifisch inneren Bestimmungen.

Als nächste Folge davon ergibt sich die Ausgleichung der erkenntnistheoretischen Differenz zwischen primären und secundären Bewusstseinselementen, wonach jene unmittelbar

eine Wirklichkeit sind, diese aber bloß eine solche in uns abbilden. An ihre Stelle tritt die bloß psychologische Differenz zwischen zwei Arten innerer Vorstellungen. Der Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Nicht-Wirklichkeit ist damit natürlich nicht aufgehoben, aber — und das ist für die Erfahrungslehre das Entscheidende — er ist nicht mehr Gegenstand einer unmittelbar sinnlichen Erkenntnis.

3.

Von besonderer Wichtigkeit ist das geänderte Verhältnis der äußeren Erscheinungen zum Begriffe der Zeit. Wir wissen, dass das Festhalten an der Coordination der beiden Sinne eine Ergänzung der transcendentalen Aesthetik nothwendig machte. Neben die Zeit als Anschauungsform des inneren Sinnes trat die Zeit als Daseinsform des gesammten Bewusstseinsinhaltes. Im Gegensatz zu jener „inneren" oder psychologischen Zeit, welche nur als Vorstellung wirklich ist, ist diese auch von empirischer Realität ihrer Bedeutung und Geltung nach. Sie ist die wirkliche Daseinsform aller Erscheinungen, wie der Raum die wirkliche Daseinsform aller äußeren Erscheinungen ist. Demzufolge war die äußere Wahrnehmung in zweifacher Hinsicht zeitlich bestimmt: ihrem Inhalte nach als Bestandtheil der äußeren Wirklichkeit, ihrer empirischen Bewusstheit nach als inneres Phänomen. Damit war aber infolge der Unabhängigkeit des äußeren Sinnes vom inneren die Möglichkeit gegeben, dass bereits unmittelbar in der sinnlichen Wahrnehmung die objective Zeitordnung der Wahrnehmungsinhalte gegenüber ihrer stets succesiven Zeitbestimmung in ihrer Zuordnung zum empirischen Ich zum Ausdruck gelangen konnte. Diese Möglichkeit fällt hinweg, wenn auch die äußeren Empfindungen dem inneren Sinn angehören. Einerseits entfällt damit allerdings auch die Veranlassung zur Annahme einer allgemeinen Zeitform des Gesammtbewusstseins, und insofern bedeutet der von Kant eingeschlagene Weg eine Vereinfachung. Andererseits ist damit aber auch der Standpunkt des empirischen Realismus verlassen. Unsere Empfindungen existieren nicht mehr in der Zeit, sondern werden nur in ihr vorgestellt. Dann ist aber auch die äußere Wahrnehmung in zeitlicher Hinsicht nur mehr eindeutig bestimmt, nämlich als inneres Phänomen. Es ist dann auch das

Mannigfaltige des äußeren Sinnes durchwegs und jederzeit successiv. Es fehlt dann aber auch auf dem Standpunkte sinnlichen Erkennens jede Möglichkeit, objective und subjective Zeitordnung zu unterscheiden.

Nun hat die Existenz einer selbständigen äußeren Erfahrung neben der inneren eine doppelte Voraussetzung: die unmittelbare Unterscheidbarkeit empirischer Realität und empirischer Idealität, und die unmittelbare Unterscheidbarkeit objectiver und subjectiver Zeitbestimmung auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung. Diese Bedingungen sind erfüllt auf dem Boden des transcendentalen, sie sind nicht erfüllt auf dem Standpunkte des empirischen Idealismus. Daraus folgt aber, dass es auf diesem letzteren eine specifisch äußere Erfahrung überhaupt nicht geben kann. Es gibt zwar äußere Wahrnehmungen, diese selbst sind aber innere Phänomene. „Die Wahrnehmungen der Sinne können nur innere Erscheinungen heißen" (Anthrop. VII. 455). Alle empirische Erkenntnis wird daher künftig nur mehr unsere innere sinnliche Erfahrung zur Grundlage haben können.

II. ABSCHNITT.

Das psychologische Erfahrungsproblem.

1.

Auf dem Standpunkte des transcendenten Idealismus bedeutet empirische Erkenntnis die Erkenntnis des Inhaltes äusserer Wahrnehmung unter Begriffen. Die Synthesen empirischer Vorstellungen durch den Verstand beruhen demnach auf den Synthesen der Anschauungen und gehen aus diesen hervor. Die Anschauungswelt in Raum und Zeit entsteht in unserem empirischen Bewusstsein ohne bewusste Mitwirkung unserer Begriffe a priori, allein auf Grund der in der Wahrnehmung enthaltenen subjectiven Nothwendigkeit. Die Anwendung unserer Verstandesbegriffe ändert nur die Form unseres Erfahrungsinhaltes, ohne diesem selbst etwas neues hinzufügen zu können. Derselbe ist vielmehr für unseren Verstand ein Gegebenes,

der Gegenstand empirischer Erkenntnis, nicht deren Product. Diese Auffassung hat, wie gezeigt, die Annahme einer selbständigen äußeren Erfahrung neben der inneren zur Voraussetzung, in welcher der objective Wirklichkeitswert der äußeren Empfindung gegenüber der Innenwelt des empirischen Erkenntnissubjectes unmittelbar zum Ausdrucke gelangt. Diese Voraussetzung entfällt jedoch auf dem Standpunkte des empirischen Idealismus. Wenn alle sinnliche Erfahrung überhaupt nur eine innere ist, so ist natürlich auch jede Selbständigkeit der äußeren Empfindungswelt gegenüber der inneren ausgeschlossen. Unser Bewusstsein ist dann von einem „Gewühl" äußerer und innerer Erscheinungen erfüllt, welche alle zusammen immer nur ein Bild unseres subjectiven „Zustandes", nicht aber das einer vom empirischen Ich unabhängigen äußeren Wirklichkeit darbieten können. Es ist dann selbstverständlich auch unmöglich, die objective Componente der äußeren Wahrnehmung von ihrer subjectiven ohne fremde Beihilfe loszulösen. Aus der formellen Beschaffenheit des inneren Sinnes ergibt sich aber auch, dass nunmehr auch die Bestandtheile der Außenwelt nicht nur in Bezug auf ihre Apprehension, sondern auch „in sich" successiv sein müssen. Da nun die Form der Succession das Princip der Mannigfaltigkeit enthält, so folgt daraus, dass auch die äußere Wahrnehmung uns immer nur ein Mannigfaltiges niemals eine Einheit darbieten kann. Somit kann der innere Sinn keine Verbindung des Mannigfaltigen in der Anschauung und folglich auch keine „bestimmte Anschauung" überhaupt enthalten (Kr. 128). Es kann daher auf diesem Standpunkt in der sinnlichen Wahrnehmung weder Erscheinungsgegenstände, noch auch eine in objectiven Verhältnissen begründete Wahrnehmung ihrer Zeitbestimmtheit geben. Nun ist aber die Existenz einer phänomenalen Welt und einer ihr immanenten Zeitordnung im Bewusstsein selbstverständlich für den empirischen Idealismus ebenso eine unbezweifelbare Thatsache wie für den transcendentalen. Folglich ergibt sich für die empirisch-idealistische Erfahrungstheorie als erste Frage die: Wie entsteht in unserem Bewusstsein aus der blos inneren eine (wenigstens scheinbar) vom empirischen Ich unabhängige äußere Erfahrung?

2.

Nach der früheren Annahme enthielt die sinnliche Erfahrung bereits alle Voraussetzungen, deren unser Verstand bedarf, um unter Anwendung seiner apriorischen Formen den Erfahrungsinhalt in der Form allgemeingiltiger Urtheile auszudrücken. Diese Sachlage ist durch den empirischen Idealismus vollständig verändert. Innerhalb der Empfindungswirklichkeit gibt es keine Möglichkeit mehr der Orientierung des subjectiven Denkens an einem empirisch-objectiven Sein. Es fehlt daher jede Grundlage des Erfahrungsurtheils im Gegebenen. Die Bedingungen empirischer Erkenntnis nun, die unser Verstand im gegebenen Sein nicht vorfindet, muss er selbst sich schaffen. Da ist zunächst die Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit einer gegenständlichen Anschauung. Früher war die Verbindung der Vorstellungen im Urtheil bezogen auf die mit subjectiver Nothwendigkeit gegebene Verbindung der äußeren Empfindungen in der Wahrnehmung; es handelte sich nur darum, subjective von objectiv begründeten Vorstellungsassociationen zu unterscheiden, nicht aber, sie hervorzubringen. Jetzt soll Verbindung überhaupt erst im empirischen Bewustsein geschaffen werden, nicht bloß eine Verbindung secundärer, auf primäre Empfindung sich beziehender Vorstellungen, sondern eine Verbindung des Elementar-Mannigfaltigen in der Wahrnehmung selbst. Der Verstand findet im inneren Sinne nicht etwa eine Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn afficiert (Kr. 129). Dies gilt sowohl von dem Mannigfaltigen im Raum wie in der Zeit. Die Synthesis des ersteren durch den Verstand ergibt die empirische Außenwelt. Dieselbe kann nur insofern ein Gegenstand der Wahrnehmung heissen, als wir sie im Acte des Wahrnehmens durch successive Synthese selbst erzeugen, sie gleichsam in den Raum hineinconstruieren. Ich „zeichne" die Gestalt eines Hauses, das ich wahrnehme, gleichsam im Raume (Kr. 132). Das, was wir „Wahrnehmung" nennen, ist in Wahrheit keine sinnliche, sondern eine intellectuelle Handlung und zwar nicht nur in transcendentalem, sondern auch in empirischem Sinne. Analoges gilt auch vom Raume selbst; der empirisch-figürlichen Synthesis muss eine rein-figürliche Synthesis vorausgehen. Wir besitzen weder eine Anschauung des Raumes noch der Zeit, außer

indem wir sie durch verstandesmäßige Synthesis erzeugen. Raum und Zeit sind auf diesem Standpunkte keine reinen Anschauungen mehr, sondern Begriffe, wenn auch anschaulicher Begriffe.[1]

Die Mitwirkung des Verstandes in der Erzeugung empirischer Anschauungsgegenstände stützt sich selbstverständlich auf die Kategorie. Einheit kommt in die Anschauung durch den Verstand vermittelst der Kategorie „hinzu" (Kr. 123). Dazu ist es aber nöthig, dass der Verstand nicht nur der Urheber jener Synthesen sei, sondern auch das Bewusstsein dieser seiner synthetischen Function besitze. Daher ist die Entstehung „bestimmter Anschauungen nur durch das Bewusstsein des synthetischen Einflusses des Verstandes auf den inneren Sinn" möglich (Kr. 128). Dieser Einfluss wird die „transcendentale Handlung der Einbildungskraft" genannt, unter welcher wir uns nichts anderes zu denken haben, als die vom Verstande geleitete Einbildungskraft oder den unmittelbar an der Anschauung sich bethätigenden Verstand. Aeussere Erfahrung entsteht also nunmehr in der Weise, dass der Verstand den Inhalt unserer Wahrnehmungen durch successive Synthesis des ganz unbestimmten Mannigfaltigen der Sinnlichkeit einer Kategorie gemäß hervorbringt.

3.

Besonders charakteristisch macht sich der veränderte Ausgangspunkt in Hinsicht der Analogien der Erfahrung geltend. Auf dem Standpunkte des transcendentalen Idealismus bildete die relative Beharrlichkeit der äußeren Erscheinung gegenüber der inneren, sowie die Möglichkeit einer Umkehrung unserer Wahrnehmungsfolge die Grundlage unserer Urtheile über die Zeitbestimmtheit der Phänomene. Diese dem empirischen Ich zwangsweise sich aufdrängende Regelmäßigkeit des Naturlaufes führte zur Annahme einer unseren Denkbedürfnissen analogen Gesetzmäßigkeit der Erscheinungswelt. Diese Analogie von Denken und Sein beweist dann wieder ihrerseits die Gemeinsamkeit des Ursprungs von Denk- und Naturgesetz: Der Verstand in seiner transcendentalen Function ist der Urheber der Affinität des Gegebenen in Bezug auf unseren

[1] Vergl. Kr. 128, 132 (Anmerk.), Prol. 70 u. a. O. Kants Stellung zum psychologischen Empirismus und Nativismus der Raumvorstellung ist eine sehr verschiedene, je nachdem man diese Auffassung oder jene der tr. Aesthetik zu Grunde legt.

logisch-empirischen Verstand. Voraussetzung und Problemstellung der „Analogien" bleiben auch jetzt dieselben wie früher: die Möglichkeit einer Zeitvorstellung und einer objectiven Bestimmung der Erscheinungen in ihr trotz der durchgängigen Successivität unseres Innenlebens. Die Interpretation derselben wird aber nothwendig sehr verschieden ausfallen müssen.

Die erste Analogie. Der Kant'sche Satz: „Unsere Apprehension[1] des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv und also immer wechselnd" (Kr. 169), erhält jetzt eine wesentlich neue Bedeutung: Früher lag der Grund unserer successiven Apprehension des Mannigfaltigen in den Bedingungen und der Eigenthümlichkeit unseres Apprehendierens; jetzt liegt er in der Beschaffenheit dieses Mannigfaltigen selbst, und die Successivität der Apprehension ist nur deren nothwendige Folge. Dort musste unsere Apprehension stets successiv sein, weil auch die äußere Wahrnehmung, als Function betrachtet, dem inneren Sinne zugeordnet war; hier muss sie es deshalb sein, weil das zu apprehendierende Mannigfaltige seinem Dasein nach dem inneren Sinn angehört. Dort blieb der Inhalt unserer Wahrnehmungen, für sich betrachtet, von der durchgängigen Succesivität seines Apprehendiertwerdens unberührt; er war das relativ Beharrende in allem Wechsel unserer inneren Zustände. Hier ist auch der Wahrnehmungsinhalt in den Fluss inneren Geschehens miteinbezogen. Dort war das „Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit" ein „beharrliches Bild der Sinnlichkeit" d. i. eine Anschauung (Kr. 367); diese bildete die Grundlage unseres Begriffs einer in allem Wechsel beharrenden Substanz. Hier fehlt jede sinnliche Grundlage dieses Begriffes, welcher durch unser Denken spontan an das Gegebene hervorgebracht wird. Die Substanz in der Erscheinung als „Substrat aller Zeitbestimmungen" ist nunmehr ein bloßer Begriff, unter dem die Erscheinung gedacht wird. Seine Anwendung auf das Wahrnehmbare ist selbst der Ursprung des (scheinbar) Beharrlichen in der Wahrnehmung. Die Substanz ist folglich nicht mehr sinnliche Realität, sondern wird vom Verstande zu der gebenenen Wirklichkeit hinzugedacht oder dieser unterlegt.

---

[1] Von Kant — im Sinne des transcendentalen Idealismus — nicht ohne bestimmte Absicht unterstrichen!

Die zweite und dritte Analogie. Die Abfolge der äußeren Wahrnehmungsinhalte — so lehrte die erste Form der Erfahrungstheorie — zeigt sich theils von der subjectiven Apprehensionsfolge abhängig (beliebig convertibel), theils unabhängig (inconvertibel). Im ersten Fall erscheint für sie die Form des Nacheinander zufällig, im letzteren nothwendig. Die Erscheinungen sind also entweder objectiv coexistent oder auch objectiv successiv und zwar in beiden Fällen — zunächst mit subjectiver — Nothwendigkeit bestimmt. Die Auslegung dieses Thatbestandes ist das Causalurtheil. Will man sich den Gegensatz der beiden möglichen Auffassungen der Causal-Analogie aufs deutlichste vor Augen führen, so vergleiche man den ersten Abschnitt der zweiten Analogie nach der ersten Auflage der Kritik d. r. V. mit dem ihm vorausgeschickten „Beweise" in der zweiten Auflage dieses Werkes. Dieser letztere ist so unzweideutig im Sinne des empirischen Idealismus gehalten, dass man ihm kaum etwas hinzuzufügen braucht. „Ich bin mir nur bewusst, dass meine Imagination eines vorher, das andere nachher setze, nicht dass im Objecte der eine Zustand vor dem andern vorhergehe, oder mit andern Worten, es bleibt durch die bloße Wahrnehmung das objective Verhältnis der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt. Damit diese nun als bestimmt erkannt werden, muss das Verhältnis zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, dass dadurch als nothwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher, und nicht umgekehrt, müsse gesetzt werden" (Kr. 174). Also nur dadurch, dass wir alle Veränderung dem Gesetze der Causalität unterwerfen, ist überhaupt Erfahrung von ihr möglich (Kr. 175). Diese Auffassung steht in ausgesprochenem Gegensatze zu jener früheren, nach welcher es sich um die Erkenntnis handelte, „was dem Mannigfaltigen an den Erscheinungen selbst für eine Verbindung in der Zeit zukomme, indessen dass die Vorstellung desselben in der Apprehension jederzeit successiv ist" (Kr. 175). Früher bestimmten die Erscheinungen selbst einander ihre Stellen in der Zeit und machten dieselben in der Zeitordnung nothwendig (Kr. 181); jetzt bestimmt der Verstand vermittels des Causalbegriffes den Erscheinungen ihre Stelle in der Zeit: Wir machen die Ordnung der Wahrnehmungen zu einer nothwendigen, indem wir sie unter diesem Begriffe denken. Hier geht also das Urtheil der Wahrnehmung voraus oder tritt

vielmehr an deren Stelle. „Soll also meine Wahrnehmung die Erkenntnis einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geschieht, so muss sie ein empirisches Urtheil sein, in welchem man sich denkt, dass die Folge bestimmt sei, d. i. dass sie eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie nothwendig oder nach einer Regel folgt" (Kr. 182). Aus dieser Auffassung der Analogien ergibt sich somit das befremdliche Resultat, dass das Causalurtheil es ist, welches die Reihenfolge unserer Wahrnehmungen bestimmt, und dass ohne die Anwendung des Begriffes der Ursache und Wirkung die Wahrnehmung einer objectiven Zeitfolge der Erscheinungen überhaupt unmöglich wäre. Es ist das eine Ansicht, die selbst dann, wenn man zu unbewussten Causalurtheilen seine Zuflucht nehmen würde, nicht nur mit dem offenbaren psychologischen Thatbestand, sondern auch mit dem Geiste der Transcendentalphilosophie in entschiedenen Widerspruch geräth.

4.

Die Analogien der Erfahrung bieten auf dem Standpunkte des empirischen Idealismus im wesentlichen das gleiche Bild wie die Entstehung der sinnlichen Erscheinung. In beiden Fällen tritt das sinnliche Moment in dem Maße zurück, als die intellectuelle Componente in den Vordergrund gerückt wird. Das von Seite der Sinnlichkeit Gegebene ist nur mehr ein ganz unbestimmtes und undefinierbares „Mannigfaltiges", wie es als solches (d. i. in seiner sinnlichen „Reinheit") überhaupt niemals Gegenstand empirischen Bewusstseins sein kann. Nicht einmal das Merkmal der Ausgedehntheit in Raum und Zeit ist ihm geblieben; es besteht sozusagen aus den reinen Empfindungen in Verbindung mit einer Anweisung zu ihrer räumlichen und zeitlichen Gestaltung, während diese selbst dem Verstande vorbehalten bleibt. Auch auf dem früheren Standpunkte war die Mitwirkung eines synthetischen Factors (der empirischen Einbildungskraft) zur Entstehung eines zusammenhängenden Weltbildes unentbehrlich, aber nur deshalb, weil es galt, für unser empirisches Bewusstsein secundäre mit primären Elementen zu verknüpfen, während der primäre äußere Erfahrungsinhalt für unser Denken ein schlechthin Gegebenes war. Jetzt aber handelt es sich nicht darum, eine Natur von äußerer Realität in unserer Vorstellung nachzu-

bilden, sondern darum, diese äußere Wirklichkeit selbst aus ihren Elementen durch Synthese zu erzeugen. Daher ist dasjenige, was früher der transcendentale Verstand in Bezug auf das Elementar-Mannigfaltige des äußeren Sinnes zu leisten hatte, jetzt Aufgabe unseres logischen Verstandes in Bezug auf das Elementar-Mannigfaltige des (secundären) inneren Sinnes, nämlich die Hervorbringung einer Natur in materieller und formeller Hinsicht. Der logische Verstand hat die Function des transcendentalen übernommen. Es ist jetzt thatsächlich derselbe Verstand und dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen im Urtheil und in der Anschauung Einheit gibt (Kr. 99). Nun ist die Function unseres logischen Verstandes das Urtheilen, „welches das Wesen der Erfahrung in Absicht auf den Verstand ausmacht" (Prol. 56). Folglich wird sich auch die Entstehung der äußeren Erfahrung durchwegs in Urtheilen vollziehen: Erfahren heißt empirisch urtheilen. Es verschwindet daher die Unterscheidung von sinnlicher Erfahrung und empirischer Erkenntnis überhaupt. Alle Erfahrung ist zugleich sinnlich und intellectuell, ist gleichzeitig Anschauen und Denken. Unsere Anschauungen sind eigentlich Begriffe und unsere empirischen Begriffe sind zugleich anschaulich. Unser logisches Denken ist zugleich ein ontologisches, die Kategorien des Denkens sind zugleich Kategorien des Seins. In diesem Falle — aber auch nur in diesem! — hatte Schopenhauer vollständig Recht, von einer „heillosen Vermischung der intuitiven und abstracten Erkenntnis" zu sprechen, insofern Kant das Denken in die Anschauung und das Anschauen in das Denken bringe.[1] Jenes trifft zu, indem unser Wahrnehmen eigentlich aus Denkacten besteht, dieses, insofern die Elemente unserer Urtheile weder Begriffe noch auch secundäre Vorstellungen, sondern unmittelbar die Erscheinungen selbst sein sollen.

[1] „Kritik d. Kant'schen Philosophie", S. W. II, 520 (Ausg. v. Frauenstädt, 1891).

III. ABSCHNITT.

Das erkenntnistheoretische Erfahrungsproblem.

1.

Der transcendentale Idealismus begründet die objective Giltigkeit empirischer Erkenntnis durch ihre Beziehung auf die unmittelbare Realität der empirischen Außenwelt. Diese bildet ihren „Gegenstand", der somit ein immanenter und realer ist. Der Erkenntniswert der Erscheinung, welcher jenem des empirischen Urtheils zugrunde liegt, besteht in ihrer gegebenen Wirklichkeit und damit zusammenhängenden Unabhängigkeit von der Innenwelt des empirischen Subjectes, welche in ihrer Herkunft aus einem transcendentalen Sinnesvermögen begründet sind. Die thatsächliche Anwendbarkeit unserer Denkformen a priori auf diese empirische Wirklichkeit verbürgt die Objectivität der auf ihnen beruhenden Erkenntnis im empirischen Urtheil. So hat die Erfahrungstheorie des transcendentalen Idealismus durchwegs den empirischen Realismus mit seinen Voraussetzungen zur Grundlage. Setzt man folglich an dessen Stelle einen empirischen Idealismus, so bedarf es auch einer vollkommen neuen Grundlegung für die Thatsache empirischer Erkenntnis von objectiver Giltigkeit. Von diesem neuen Standpunkte aus ist die sinnliche Erfahrung kein Gegebenes, sondern etwas, das erst in und mit der empirischen Erkenntnis, d. h. unter bewusster Mitarbeit unseres logischen Denkens, seinen Ursprung nimmt. Die Sinnenwelt kann daher auch nicht Gegenstand unserer empirischen Erkenntnis sein, weil sie außerhalb unseres empirischen Erkennens gar nicht existiert. Es gibt nur eine Erfahrung und das ist die intellectualisierte Erfahrung des inneren Sinnes.

Da auch die äußere Wahrnehmung nur eine Art innerer Vorstellungen ist, so beweist auch sie nur ihr wirkliches Dasein im empirischen Ich, aber nicht eine Wirklichkeit außerhalb desselben oder unabhängig von ihm. Sie sagt uns nichts mehr über die Realität der Wahrnehmungsinhalte und ihrer Verknüpfungen, insofern diese Bestandtheile der empirischen Außenwelt sind, sondern nur insofern sie Zustände unseres empirischen Selbst bezeichnen. Die Bedeutung der äußeren Wahrnehmung ist nunmehr, im Gegensatze zu früher, ausschließlich eine psychologische, aber keine

erkenntnistheoretische. Darum sind jetzt auch Verbindungen von Wahrnehmungen, wenn sie sich ohne Assistenz eines Verstandesbegriffes vollziehen, lediglich Associationen von bloß subjectiver Geltung, in Hinsicht der realen Erscheinungswelt aber ganz zufällig.

2.

Die Frage nach dem „Object der Erfahrung" gewinnt daher auf unserem jetzigen Standpunkte einen viel umfassenderen Sinn als früher: Es handelt sich nicht nur um die Objectivität unserer — psychologisch subjectiven — Erkenntnis einer gegebenen Wirklichkeit, sondern auch um den objectiven Charakter des früheren Gegenstandes unserer empirischen Erkenntnis, der phänomenalen Außenwelt. Die äußere Empfindung, früher die Quelle auch der objectiven Realität der Kategorien, muss jetzt erkenntnistheoretisch nach Analogie der specifisch inneren Wahrnehmungen gedacht werden. Wie diese Erscheinungen eines dem Bewusstsein wenigstens seinem Dasein nach bekannten „Gegenstandes" sind, so müssen nunmehr auch jene als Vorstellungen eines Gegenstandes gelten, um empirische Wahrheit zu sein. Dieser Gegenstand kann natürlich nicht wie für den naiven Realismus ein Körper im Raume sein — der ja doch auch jetzt die Form der äußeren Wahrnehmung vorstellen soll — sondern nur ein Gegenstand außerhalb unseres Bewusstseins, d. i. ein transcendentales Object nach Analogie des transcendentalen Subjectes.[1]

Wir halten also hier gleich zu Beginn bei dem Begriffe eines Gegenstandes unseres Gesammtbewusstseins, über welchen bereits früher das Nöthige gesagt wurde.[2] Hält man an der Grundvoraussetzung der Unerkennbarkeit des Transcendenten fest, so fehlt für den Gegenstand der Wahrnehmung jede Möglichkeit einer näheren Bestimmung; er bleibt gänzlich unbestimmt und ist wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei = x (Kr. 573). Es ist die Beziehung auf einen bloß gedachten Gegenstand, welche

[1] Wenn Kant in einem Briefe an Marcus Herz vom Jahre 1772 sich die Frage vorlegt: „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?" (VIII, 689), so beweist dies, dass schon von allem Anfang an sein Gedankengang sich in dieser dem transcendentalen Idealismus fremden Richtung bewegt hat.

[2] Vergl. S. 105.

unserer Wahrnehmung und damit der ganzen Erfahrung objective Realität verschaffen soll. Es tritt also hier der zweite der beiden möglichen Fälle[1] ein: Das Object der Erfahrung ist transcendent, aber imaginär. Es ist klar, dass von einer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer Bewusstseinsinhalte mit einem solchen transcendentalen Objecte nicht die Rede sein kann. Seine eigentliche Bedeutung muss daher dieser an sich inhaltslose Begriff von anderer Seite erhalten.

3.

Die Frage nach dem Object der Erfahrung wird für den empirischen Idealismus deshalb so compliciert, weil mit der Frage nach dem Objecte unserer Erkenntnis auch außerdem diejenige nach der Entstehung der empirischen Anschauungsobjecte sich verquickt. Wie wir wissen, vermag die sinnliche Erfahrung nunmehr weder empirische Erscheinungsgegenstände noch eine objective Zeitbestimmung derselben zu bieten. Daher ist sowohl die Vereinheitlichung des Mannigfaltigen wie seine Einordnung in die Zeitform ein Werk unseres Verstandes, und zwar des logisch-empirischen Verstandes in seiner unmittelbaren Bethätigung im Bewusstsein.[2] Den Synthesen des Verstandes fehlt jetzt jeder Rückhalt in einer sinnlichen Erfahrung. Unser Denken ist sozusagen auf sich selbst angewiesen. Es muss nicht nur die Verbindung der Vorstellungen im Erfahrungsurtheil und vorher schon des Elementarmannigfaltigen in der Anschauung vollziehen, sondern außerdem auch durch sich selbst begründen. Das Wahrnehmungsurtheil erscheint jetzt als das Gegebene, der Verstandesbegriff als das Princip seiner Objectivierung, das Erfahrungsurtheil als die auf sich selbst gegründete Erkenntnis objectiver Nothwendigkeit in der Erscheinungswelt. Wir erkennen aber jetzt nicht bloß eine objective Nothwendigkeit, sondern wir erzeugen sie auch zugleich durch unser Erkennen. Einmal in materieller Beziehung, insofern der Zusammenschluss des noch gänzlich unbestimmten Mannigfaltigen zur Einheit empirischer An-

[1] Vergl. S. 97.

[2] Die Wärme des Zimmers, die Süßigkeit des Zuckers sind ebenso wie die Erwärmung des Steines (Prol. 48, 50) durwegs Synthesen, die durch die sinnliche Wahrnehmung allein nicht vollzogen werden können, umsoweniger als sie bereits Anschauungen von gegenständlicher Bedeutung (Zimmer, Zucker, Stein) enthalten.

schauungsgegenstände jetzt das Werk unseres Denkens und nicht der sinnlichen Einbildungskraft ist; dann in formeller Hinsicht, indem die Reihenfolge der Wahrnehmungen, welche jetzt thatsächlich in der Erfahrung nur „ganz zufällig" (Kr. 165) zusammenkommen, unter einem „Grundsatze der Erfahrung" gedacht, zur Gesetzmäßigkeit äußeren Geschehens wird. Die Grundsätze unserer Naturerkenntnis sind unmittelbar die Gesetze der Natur: Die Natur ist selbst nur ein System von Erfahrungsurtheilen. Die objective Giltigkeit dieser letzteren beruht daher nicht mehr auf der empirischen Realität ihres Gegenstandes, sondern umgekehrt diese auf jener. Einen Gegenstand erkennen heißt jetzt soviel, als ihn durch Denken hervorbringen. Wir erkennen einen Gegenstand, indem wir dem Gedanken eines solchen eine correspondierende Anschauung verschaffen (vergl. Kr. 123). Es ist nun klar, welchen neuen Sinn die Frage nach der objectiven Giltigkeit wird annehmen müssen: Unser empirisches Erkennen ist nicht objectiv giltig, weil es mit seinem Gegenstande übereinstimmt — was unmöglich wäre — sondern weil es dieses sein Object allererst hervorbringt. „Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben" (Kr. 571). Der correspondierende Gegenstand ist somit nichts wie die durch den Verstand in das „Gewühl der Empfindungen" hineingebrachte und hineingedachte Einheit (Vaihinger). Es ist diese synthetische Einheit der Erkenntnis selbst, welche ihr objective Bedeutung verleiht. Die Beziehung auf ein transcendentales Object gilt auch hier nur als die dem natürlichen Denken geläufige Interpretation des psychologischen Thatbestandes nothwendiger und allgemeingiltiger Vorstellungsverbindungen. Erst „hintennach" geben wir unseren Urtheilen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Object (Prol. 47). Die thatsächliche Begründung ihrer objectiven Giltigkeit ist ausschließlich in die Wirksamkeit der spontanen Factoren innerhalb unseres Erfahrens gelegt. Durch das unmittelbare Eingreifen des Verstandes wird aus dem Chaos des Sinnlich-Mannigfaltigen eine innerlich zusammenhängende Naturerkenntnis, aus der „Rhapsodie der Wahrnehmungen" eine „Erfahrung".

Es ist aber klar, dass auf diesem Standpunkte der Begriff eines „Objectes der Erfahrung" ebenso überflüssig ist, als er

bedeutungslos geworden ist. In dem Augenblicke nämlich, wo man ihn in irgend einer Weise zur Begründung der objectiven Giltigkeit des Erfahrungsurtheils heranziehen will, bewegt man sich in einem Cirkel: Das Empirisch-Objective wird auf ein Transcendent-Objectives, der Begriff dieses letzteren aber wieder auf das Vorhandensein des ersteren gegründet. Unser Denken ist nothwendig und allgemein giltig, weil es mit seinem Gegenstande übereinstimmt; Uebereinstimmung mit dem Gegenstande heißt aber nichts anderes als nothwendige Allgemeingiltigkeit unseres Denkens. Es wäre daher unzweifelhaft besser gewesen, wenn Kant den Begriff eines Erfahrungsobjectes in diesem Sinne aus der Transcendentalphilosophie ausgeschaltet hätte, da er — nach Hinwegfallen der empirischen Basis — nur geeignet ist, Verwirrung anzurichten. Allerdings bleibt dann die Erfahrungstheorie des empirischen Idealismus vorläufig unbefriedigend, wenn man nicht doch, der natürlichen Täuschung des unkritischen Denkens folgend, die Schwelle der Transcendenz überschreiten will. Aus der Unklarheit, in welcher Kant offenbar befangen blieb, erklären sich seine so vieldeutigen und oftmals einander widersprechenden Enunciationen über diesen Punkt, welche Schopenhauers schärfste Kritik oder, besser gesagt, Zurechtweisung herausforderten, die daher in diesem Falle nicht ganz unberechtigt erscheint.[1]

IV. ABSCHNITT.

Das transcendentale Erfahrungsproblem.

1.

Die Antwort auf die erkenntnistheoretische Grundfrage: Wie können subjective Formen und Bedingungen des Denkens unserer empirischen Erkenntnis objective Giltigkeit verschaffen? lautet also: Sie können es deshalb, weil sie selbst das alleinige und einzige Princip aller für uns überhaupt möglichen Objectivität enthalten. Wenn die Objecte der Erfahrung selbst nur in unserem Denken

[1] Vergl. darüber: Wartenberg „Der Begriff des transcendentalen Gegenstandes bei Kant und Schopenhauers Kritik desselben.“ Kant-Studien Bd. IV, S. 202 ff.

existieren und aus diesem hervorgehen, so ist es eigentlich selbstverständlich, dass dieses unser Denken für jene Objecte auch Giltigkeit besitzt. Es wurde bereits gesagt, dass wir uns mit dieser Erklärung eigentlich im Cirkel bewegen, denn die Möglichkeit einer solchen objectsetzenden Function unseres Verstandes bedarf abermals nun ihrerseits einer philosophischen Rechtfertigung und Begründung. Diese bilden den Gegenstand des transcendentalen Problems auf dem Standpunkte des empirischen Idealismus.

In viel umfassenderem Sinne als früher ist jetzt die empirische Erkenntnis ein Werk unserer Spontaneität. Nicht nur ihre Form, auch ihr immanenter Gegenstand, die Natur in materieller und formeller Hinsicht ist ein Product des Verstandes aus ganz unbestimmten und indifferenten Materialien der Sinnlichkeit. Und zwar, was das Entscheidende ist, ist es unser logischer Verstand als empirisch-individuelles Seelenvermögen, welcher nicht nur im allgemeinen der Natur ihre Gesetze vorschreibt, sondern auch in jedem einzelnen Fall durch einen Act des reinen Denkens die gesetzmäßige Verbindung der Erscheinungen hervorbringt. Hier liegt die eigentliche Schwierigkeit der Kant'schen Erfahrungstheorie, soweit sie auf der Grundlage des empirischen Idealismus beruht. Wenn auch die objective Giltigkeit unserer subjectiven Denkformen für unsere Erfahrung gesichert ist, weil sie eben die Bedingungen alles Erfahrens enthalten, so ist es doch nicht der Erkenntniswert dieser Erfahrung selbst. Die Lösung des erkenntnistheoretischen Erfahrungsproblems lässt immer noch den Zweifel offen, ob denn nicht das ganze System empirischer Urtheile, das unsere Erfahrung ausmacht, ein Bewusstseinsinhalt von bloß individuell-subjectiver Bedeutung, die vermeintlich objective Giltigkeit eine bloß scheinbare, die ganze Erfahrungswelt vielleicht „weniger als ein Traum“ (Kr. 575) ist? Es ist die Gefahr des Solipsismus, ja des Illusionismus, welcher die Kant'sche Erfahrungstheorie zu verfallen droht, so wenig geneigt ihr Urheber auch sein mochte, dies anzuerkennen. Insbesondere ist es die Hervorbringung auch der speciellsten Erfahrungsthatsachen durch einen synthetischen Act der Spontaneität, welche unser empirisches Erkennen der individuellsten Subjectivität, ja Willkür, zu überantworten scheint. Auf dem Standpunkte des transcendentalen Idealismus war die factische

Geltung unserer Denkformen legitimiert durch ihr Zusammenstimmen mit einer unserem Verstande gegebenen, sich ihm aufdrängenden Wirklichkeit, ihre Anwendung auf diese durch ihre Anwendbarkeit auf sie. Es gab einen wirklichen Gegenstand unserer empirischen Urtheile, welcher als dasjenige angesehen werden konnte, „was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien" (Kr. 570). Der Verstand war nur die Quelle unserer allgemeinsten, formellen Naturerkenntnis; die besonderen Gesetze und vor allem die einzelnen Thatsachen des Naturgeschehens entsprangen der sinnlichen Erfahrung, so dass unsere Spontaneität in ihrer Bethätigung am Empirischen jederzeit an einer von ihr unabhängigen Receptivität ihren Rückhalt fand. Was hat der empirische Idealismus an die Stelle dieses receptiven Factors zu setzen? Auch hier bedarf es eines Princips der Orientierung unseres empirischen Denkvermögens, wenn dieses aus dem „rohen Stoff" des Sinnlich-Mannigfaltigen nicht bloß eine Traumwelt, sondern eine Erscheinungswelt aufbauen soll können.

2.

Die Fähigkeit, eine selbständige, unseren Urtheilen vorhergehende und in sich selbst zusammenhängende Wirklichkeit hervorzubringen, besaß die Sinnlichkeit nur auf Grund eines in ihr unbewusst wirksamen transcendental-intellectuellen Princips. Eben darauf beruht auch die Affinität jenes Gegebenen zu den Bedingungen unserer empirischen Erkenntnis. Sie wurde erklärt durch eine überindividuelle Verstandeshandlung des transcendentalen Subjectes: Das transcendentale Subject — als höchste Einheit von Sinnlichkeit und Verstand und selbst seinem Wesen nach Spontaneität — bestimmt das empirische Object in solcher Weise, dass dieses den Erkenntnisbedingungen des empirischen Subjectes entspricht. Diese Vorbestimmung des Empirischen für unser Erkennen hat wieder zur Voraussetzung, dass die Kategorien zugleich Formen unseres logischen und ontologischen Denkens, sowohl Besitzthum a priori des transcendentalen wie des empirischen Subjectes sind.

Auf derselben Voraussetzung einer Doppel-Natur unseres denkenden Ichs beruht nun allein auch die Lösungsmöglichkeit

des transcendentalen Problems in seiner zweiten Fassung. Auch hier wird unserem transcendentalen Ich und seiner intellectuellen Organisation die Rolle jenes überindividuellen Factors zufallen, welcher außerhalb unserer Erfahrung stehend, den Erkenntnissen des empirischen Subjectes eine von Willkür und individueller Besonderheit unabhängige, d. i. für dieses objective, Bedeutung verschaffen soll. Von einer Affinität des Gegebenen zu den Bedingungen unseres Denkens kann hier allerdings keine Rede mehr sein. Die völlig unbestimmten, raum- und zeitlosen Empfindungen — das einzige, was noch als „gegeben" gelten kann — müssen unseren Erkenntnisformen gegenüber offenbar als vollkommen indifferent gedacht werden. Jede an unseren Anschauungen anzutreffende Bestimmtheit, abgesehen von den Empfindungsqualitäten, auch die einfachste räumliche oder zeitliche Bestimmung, setzt ja bereits eine unmittelbar in der Wahrnehmung vor sich gehende intellectuelle Synthesis voraus. Es existiert daher auch kein empirisches Erfahrungsobject außerhalb des empirischen Erfahrungssubjectes. Wie alle äußere Empfindung unmittelbar zugleich eine innere ist — unserer Voraussetzung nach — so ist auch alle äußere Erfahrung unmittelbar eine innere, die ganze Außenwelt ein Bestandtheil unserer empirischen Innenwelt, eine Erscheinung vor dem empirischen Ich, die sich zwar von diesem „loszulösen" scheint (Kr. 608), aber doch nur dadurch Bestand hat, dass sie fortwährend in diesem von neuem erzeugt wird. Eine Bestimmung des empirischen Erkenntnissubjectes durch das empirische Erkenntnisobject ist daher ebenso undenkbar, wie eine unmittelbare Vorbestimmung dieses letzteren durch das transcendentale Erkenntnissubject. Aber allerdings könnte eine solche in der Richtung auf das empirische Subject der Erfahrung stattfinden. Und darin liegt auch wirklich der Ausweg der empirisch-idealistischen Erfahrungstheorie: Das transcendentale Erkenntnisvermögen determiniert das empirische in seiner die empirische Außenwelt erzeugenden Thätigkeit, d. i. in seiner synthetischen Function. Durch eine solche Determination wird das Gleiche erreicht wie durch die Beziehung auf ein transcendentes Erfahrungsobject: es wird der individuellen Subjectivität in unserem Erkennen eine Schranke errichtet. Der Zwang oder die subjective Nothwendigkeit, ohne die es für uns keine objective Erfahrung gibt, stammt

dann aus unserer Spontaneität wie früher aus unserer Receptivität. Wir, die wir wahrnehmen, urtheilen, schließen, handeln unter dieser Voraussetzung nicht mehr als empirische Erkenntnisindividuen, sondern als überindividuelle, unpersönliche Erkenntnissubjecte, gleichsam im Auftrage einer höheren Macht. Die apriorische Organisation unseres Geistes und ihre höchste Einheit, die transcendentale Apperception, bildet auch hier das Beziehungsmittel zwischen transcendentalem und logischem Verstandesgebrauch. Im Gegensatz zu früher handelt es sich aber jetzt nicht um eine zweifache Verstandeshandlung, sondern um eine einzige, nämlich die synthetische Function im Urtheilen, welche eben nur dann auf erkenntnistheoretische Dignität Anspruch erheben kann, wenn sie nicht nur eine logische, sondern gleichzeitig auch eine transcendentale ist. Alle unsere Verstandeshandlungen besitzen also eine ursprüngliche und nothwendige Beziehung auf die Einheit der transcendentalen Apperception, und insofern könnte von einer Affinität jener auf diese gesprochen werden. Die Beziehungsformen unserer Erkenntnis auf das transcendentale Grundvermögen sind die Kategorien. Verbindungen von Vorstellungen, die in einem empirischen Urtheil unter einer Kategorie vollzogen werden, gelten als nicht bloß in unserem individuellen Bewusstsein, sondern als in einem „Bewusstsein überhaupt" verbunden. So wie früher der äußere Wahrnehmungsinhalt eine der empirischen Subjectivität entrückte Wirklichkeit ausdrückte, weil er auf Bestimmung eines transcendentalen Sinnesvermögens beruhte, so vermag jetzt die Kategorie eine der empirischen Subjectivität entrückte Nothwendigkeit auszudrücken, weil sie als unmittelbarer Ausfluss des transcendentalen Erkenntnisvermögens erscheint. Das kategoriale Urtheil ist die unmittelbare Bethätigung der reinen Vernunft im Empirischen. „Darauf zielt das Verhältniswörtchen ist in demselben, um die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven zu unterscheiden." „Objective Einheit" aber bedeutet: Jene Vorstellungen „gehören vermöge der nothwendigen Einheit der Apperception in der Synthesis der Anschauungen zu einander" (Kr. 121). Somit heißt objective Giltigkeit unserer empirischen Erkenntnis überhaupt: Wenn wir Vorstellungen vermöge des Zusammenhanges unseres empirischen Denkens mit der Einheit der transcendentalen Apperception in nothwendiger und allgemein giltiger Weise ver-

bunden haben, haben wir auch das Recht, diese Verbindung im Sinne des Sprachgebrauches objectiv zu nennen.

Wie die erste, so findet auch die zweite Form der Kant'schen Erfahrungslehre ihren Abschluss in der Fundamentierung unseres empirischen Erkennens auf die intellectuelle Organisation eines transcendentalen Subjectes der Erkenntnis. Im Gegensatz zu früher muss aber jetzt angenommen werden, dass jene höhere Einheit des empirischen und transcendentalen Ichs unmittelbar in jedem einzelnen Denkacte sich manifestiert, denn nur, wenn wir uns des Zusammenhanges unseres Denkens mit jener bewusst sind, dürfen wir uns der objectiven Wahrheit einer Erkenntnis versichert halten. Da alle unsere Bewusstseinsinhalte, auch die empirischen Denkacte ihrer Wahrnehmung nach, dem inneren Sinne angehören, muss die ursprüngliche Apperception auf diesen als den Inbegriff aller Vorstellungen sich beziehen (Kr. 166). Der innere Sinn bildet gleichsam das Depot für das sinnliche Rohmateriale, aus welchem unser Verstand auf Grund eines transcendentalen Bauplanes das Gebäude der Erfahrung aufzuführen hat. Er vollzieht diese Aufgabe, indem er den inneren Sinn afficiert (Kr. 129), was hier nur soviel heißen kann, dass er das in ihm gegebene Mannigfaltige zu Anschauungen verbindet und den Act dieser Synthesis wieder durch kategoriale Urtheilsacte in ganz bestimmter Weise determiniert. Das Medium dieses Einflusses bilden auch hier die reinen Anschauungsformen a priori und die auf einer derselben beruhenden Schemata unserer reinen Begriffe.

Der innere Sinn ist also in zweifacher Hinsicht Gegenstand einer Affection durch das transcendentale Subject: einmal als inneres Wahrnehmungsvermögen, dann aber auch als „Inbegriff" aller Bewusstseinsinhalte. Das Product der ersten Art von Affection sind die specifisch inneren Empfindungen, das Product der zweiten Art von Affection ist unsere äußere und innere Erfahrung ihrer Form nach. Die Form aller Erfahrung und der Stoff der inneren Erfahrung rühren daher vom transcendentalen Subjecte her. Nicht aus diesem stammen nun die Elementarempfindungen des äußeren Sinnes. Da aber dieser selbst nur eine Theilsphäre des inneren Sinnes ist, so musste der Gedanke, unsere gesammte Erfahrung ihrem Inhalt und ihrer Form nach auf das transcendentale Subject zurückzuführen, ungemein naheliegend sein.

IV. CAPITEL.

Kants Widerlegungen des Idealismus.

1.

Die Widerlegungen des Idealismus, durch welche Kant seinen eigenen Standpunkt von dem Descartes und Berkeleys abzugrenzen suchte, können indirect als Bestätigung der behaupteten Duplicität der idealistischen Grundvoraussetzung und, damit zusammenhängend, auch des Erfahrungsbegriffes im Kantischen System selbst dienen. Sie sollen daher unter diesem Gesichtspunkte in Kürze ihre Besprechung finden.

Bekanntlich hat Kant den Idealismus mehreremale „widerlegt", und zwar nach sehr verschiedener Methode. In Betracht kommen: die Widerlegung in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft", ferner die „Prolegomena" mit zweimaliger Behandlung dieses Themas, dann der vielumstrittene Abschnitt „Widerlegung des Idealismus" in der zweiten Auflage des Hauptwerkes, endlich die „Widerlegung des problematischen Idealismus" unter den „Sieben kleinen Aufsätzen" aus den Jahren 1788—1791, welche ihre Entstehung Kants Unterredungen mit Kiesewetter verdankten.

Die erste der genannten Widerlegungen ist gegen Cartesius gerichtet: „Wir können mit Recht behaupten, dass nur dasjenige, was in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und dass meine eigene Existenz allein der Gegenstand einer bloßen Wahrnehmung sein könne. Also ist das Dasein eines wirklichen Gegenstandes außer mir . . . niemals geradezu in der Wahrnehmung gegeben, sondern kann nur zu dieser, welche eine Modification des inneren Sinnes ist, als äußere Ursache derselben hinzugedacht

und mithin geschlossen werden" (Kr. 597). „Nun ist aber der Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher; weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äußerlich sei, ob also alle sogenannte äußere Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unseres inneren Sinnes seien, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände, als ihre Ursache, beziehen. Wenigstens ist das Dasein der letzteren nur geschlossen und läuft die Gefahr aller Schlüsse, da hingegen der Gegenstand des innereu Sinnes (ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen wird und die Existenz desselben gar keinen Zweifel leidet" (Kr. 598).

Was Kant dagegen vorzubringen hat, ist überaus interessant. Der Idealismus des Cartesius behauptet die unmittelbare gewisse transcendentale Realität der Innenwelt, bezweifelt aber die Existenz einer im gleichen Maße realen Außenwelt. Er setzt also voraus, dass Dinge im Raume Dinge an sich sein müssten, um wirklich zu sein, während er sich umgekehrt Dinge an sich nur als Dinge im Raume vorstellen kann.

Kant will dagegen zeigen, dass Dinge an sich niemals Dinge im Raum sein können, während demzufolge aber auch eine Wirklichkeit der Dinge im Raum möglich ist, auch wenn diese keine Dinge an sich sind. Jenes gilt bewiesen durch die Lehre von der Idealität des Raumes. Dieses beweist Kant in sehr merkwürdiger Weise. Der Beweis des Cartesius hatte die Priorität der inneren über die äußere Erfahrung zur Grundlage, ohne aber die selbständige Bedeutung dieser letzteren aufzuheben. Kant beseitigt diese Priorität in der Weise, dass er die äußere Erfahrung vollständig in der inneren aufgehen lässt: Es gibt keine äußere Erfahrung, die nicht eigentlich eine innere wäre. Folglich — so schließt Kant — ist die äußere Wahrnehmung genau ebenso real wie die innere.

Dieser Schluss ist paralogistisch, wenn durch ihn der Cartesianische Zweifel widerlegt werden soll. Für Descartes war die innere Erfahrung nicht, wie für Kant, phänomenal, sondern der unmittelbare Ausdruck einer transcendentalen Realität. Nicht in gleicher Weise schien ihm diese für die Körperwelt gesichert.

Wenn nun Kant diesen Einwurf dadurch zu widerlegen sucht, dass er die äussere Wahrnehmung der inneren erkenntnistheoretisch gleichstellt, so schießt er geradewegs an seinem Ziele vorbei. Er scheint nämlich ganz zu vergessen, dass ja auf seinem Standpunkt auch die empirische Innenwelt und das Ich des inneren Sinnes durchwegs als phänomenal und ideal aufzufassen sind, ja dass die innere Wahrnehmung der äusseren gegenüber sogar secundären Charakters ist, indem sie uns Erscheinungen von Vorgängen liefert, die selbst bereits unserer Innenwelt angehören. Indem er die äußere Wirklichkeit in die innere einbezieht, lässt er sie so factisch nicht an deren Realität, sondern an ihrer empirischen Idealität theilnehmen. Kant beweist also factisch nur die wirkliche Existenz der Körperwelt als innerer Vorstellung, von welcher Cartesius ausgegangen war. Dasjenige, was dieser aber bloß bezweifelt hatte, nämlich die Wirklichkeit einer dieser Vorstellung correspondierenden, transcendenten Materie, verneint Kant, indem er lehrt, dass in Hinsicht der Dinge im Raum esse niemals etwas anderes bedeuten könne als percipi. In der Meinung, Descartes zu widerlegen, übertrifft er ihn also noch an Schärfe seiner idealistischen Behauptungen. Mit Recht hat daher Vaihinger bemerkt, dass Kant hier den problematischen Idealismus durch den dogmatischen geschlagen habe, und dass Kant an dieser Stelle in Bezug auf die räumliche Außenwelt im wesentlichen mit Berkeley übereinstimme.[1]

Das war also eine überaus merkwürdige „Widerlegung"! Sie ist nur zu verstehen von jenem Kant'schen Standpunkte aus, den wir im Sinne der transcendentalen Aesthetik — als den empirisch-idealistischen bezeichnet haben: Der äußere Sinn ist dem inneren subordiniert: alle äußere Erfahrung ist unmittelbar eine innere; die empirische Außenwelt ist nur ein Bestandtheil unserer empirischen Innenwelt. Das Verhängnis, welches die Lehre vom inneren Sinn für das Kant'sche System bedeutet, findet nirgends einen augenfälligeren Ausdruck, wie in dieser Widerlegung des problematischen Idealismus.

---

[1] Vaihinger „Zu Kants Widerlegung des Idealismus" in den „Straßburger Abhandlungen zur Philosophie" 1884, S. 121 ff.

2.

Die „Prolegomena“ enthalten eine zweimalige Auseinandersetzung mit dem Idealismus. In beiden Fällen richtet sich die Polemik gegen Berkeley, jedoch in verschiedener Weise. Die erste dieser Widerlegungen findet sich in der zweiten und dritten Anmerkung zum § 13 (Prol. 38 ff.); sie bietet von unserem Standpunkte aus wenig Interesse. Kant behauptet mit allem Nachdruck die Existenz von Dingen an sich, welche Berkeley geleugnet hatte. Er fühlt sich nur als Fortsetzer Lockes, als welcher er auch die primären Qualitäten der Dinge zu den Erscheinungen zählt, ohne die Existenz dieser Dinge an sich selbst anzuzweifeln. „Kann man dieses wohl Idealismus nennen?“ — ruft er aus. — „Es ist ja gerade das Gegentheil davon“. Das mag sein; aber abgesehen davon, dass die assertorische Behauptung der Existenz einer noumenalen Welt mit der Kritik der reinen Vernunft schwer verträglich erscheint, bedeutet diese Widerlegung überhaupt eine Verrückung des eigentlichen Streitpunktes, welcher sonst aller Orten die Realität der empirischen Außenwelt betrifft.

Aehnliches gilt auch von jener Widerlegung Berkeleys, welche durch die bekannte Recension in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen“ hervorgerufen worden war. Der „Satz aller echten Idealisten“ wird so formuliert: „Alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit“ (Prol. 122). Auch hier hält Kant seinen eigenen Standpunkt für das gerade Gegentheil von jenem „eigentlichen“ Idealismus. Er begründet dies so: Berkeley sah den Raum für eine bloß empirische Vorstellung an. „Hieraus folgt, dass, da Wahrheit auf allgemeinen und nothwendigen Gesetzen, als ihren Kriterien, beruht, die Erfahrung bei Berkeley keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben (von ihm) nichts a priori zugrunde gelegt ward“ (Prol. 123). Die Apriorität unserer Anschauungs- und Denkformen soll also seinen Unterschied von Berkeley begründen; dadurch wird gleichzeitig auch die in der vorhergehenden „Widerlegung“ bezogene Parallele mit Locke berichtigt und eingeschränkt. Im Grunde genommen beweist aber auch hier Kant gerade dasjenige, was er widerlegen wollte: nämlich,

dass Sinne und Erfahrung als solche nicht im Stande sind, uns empirische Wahrheit zu vermitteln! Kant wollte lehren: „Alle Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinem Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit“ (Prol. 122). In Wahrheit lehrt er aber: In der Erfahrung ist nur dann und insoweit Wahrheit, als auch sie reine Verstandes- und Vernunfterkenntnis enthält.[1] Das Beweisziel ist also auch hier gänzlich verfehlt und musste es sein, sobald Kant selbst sich auf den Standpunkt des durch seinen eigenen empirischen Idealismus in den Vordergrund gerückten aprioristischen Intellectualismus stellte.

3.

Die „Widerlegung des Idealismus“ in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. (sammt der sie einleitenden Anmerkung (Kr. 29) und der im wesentlichen mit ihr übereinstimmenden „Widerlegung des problematischen Idealismus“ IV. 502) ist deshalb von eminenter Wichtigkeit, weil in ihr in prägnantester Weise der Standpunkt des rein transcendentalen Idealismus ausgesprochen, bezw. wieder aufgenommen erscheint. Mit einer bei unserem Philosophen nur selten in gleicher Weise zu rühmenden Eindeutigkeit ist hier das Ziel der Beweisführung angegeben: „Das Dasein der Gegenstände im Raume außer mir.“ Ist dieses bewiesen, so ist damit sowohl der problematische wie der dogmatische Idealismus widerlegt.

Der Beweis selbst berührt sich mit jenem, welcher in der „ersten Analogie“ für die Annahme von Substanzen geführt wurde. Er ist ausgezeichnet durch die besondere Stärke und Klarheit, mit welcher in ihm der Gegensatz von äußerer und bloß innerer Empfindungswirklichkeit im Sinne des transcendentalen Idealismus betont wird. Der Beweis lautet:

„Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir

[1] Vgl. „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ IV. S. 360: „Ich behaupte aber, dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist“.

sein; weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich" (Kr. 198). Oder wie es in der Anmerkung zur Vorrede noch deutlicher heißt: „Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne" (Kr. 29).

Die Interpretation dieses Beweises im Sinne des transcendentalen Idealismus ist eine sehr leichte. Das Beharrliche, dessen Annahme durch das Factum einer inneren Erfahrung nothwendig gemacht ist, kann deshalb nicht die bloße „Vorstellung" eines solchen sein, weil alle „Vorstellungen," auch jene der äußeren Dinge, an sich selbst nur innere Empfindungswirklichkeit besitzen, also selbst Bestandtheile jener inneren Erfahrung bilden, deren Möglichkeit zu erklären ist. Dieses Beharrliche muss vielmehr etwas sein, das vom inneren Sinn und seinen Bestimmungen unabhängig ist. Dieses ist aber nur die äußere Wahrnehmung ihrem Empfindungsinhalte nach, welche unmittelbar eine äußere Wirklichkeit repräsentiert oder vielmehr diese Wirklichkeit selbst ist (Kr. 602). Die selbständige Existenz einer primären (d. i. aus Wahrnehmungen, nicht aus Vorstellungen bestehenden) äußeren Erfahrung neben der inneren ist also bewiesen, indem gezeigt wird, dass diese letztere selbst (deren Dasein von niemand angefochten wird) nur auf Grund äußerer Wahrnehmung möglich ist (IV. 502).

Den Schlüssel zum Verständnis dieser „Widerlegung des Idealismus" bildet also die stricte Unterscheidung von Wahrnehmung und Vorstellung in ihrem psychologischen und erkenntnistheoretischen Verhältnis zum Ich des inneren Sinnes. Es ist eigentlich schwer begreiflich, wie man Kants Absicht so weit missverstehen konnte, um seine Aeußerungen auf die Dinge an sich zu beziehen und zu behaupten, er hätte sich dadurch mit den

Grundvoraussetzungen seines Systems in Widerspruch gesetzt. Es ist dies nur möglich, wenn man dessen ursprüngliche und eigentliche Grundlage, den Standpunkt des transcendentalen Idealismus, über den Folgerungen aus dem fehlerhaften und unmöglichen Begriffe des inneren Sinnes gänzlich aus den Augen verloren hat. Denn von jenem Standpunkte aus, welcher lehrt, dass auch die äußeren Erscheinungen dem inneren Sinn angehören und der Raum selbst nur eine innere Vorstellungsart ist, erscheint allerdings diese Widerlegung absolut unverständlich und ist auch durch keine Kunst der Interpretation verständlicher zu machen.

Kants eigene Aeußerungen lassen aber über das eigentliche Beweisziel gar keinen Zweifel aufkommen. Es soll der strenge und einzig mögliche Beweis von der „objectiven Realität der äußeren Anschauung" erbracht werden (Kr. 29). Dasjenige, was der problematische Idealist bezweifelte, war ja keineswegs die Realität einer noumenalen Welt, sondern das „Dasein äußerer Gegenstände im Raum" (IV. 502). Kant aber beweist, „dass äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei" (Kr. 199). Die Frage wegen der Möglichkeit dieses unmittelbaren Bewusstseins äußerer Dinge würde sein: „Ob wir nur einen inneren Sinn, aber keinen äußeren, sondern bloß äußere Einbildung hätten?" (a. a. O.) Diese Frage wäre vom Kant'schen Standpunkt selbst aus sowohl zu bejahen als zu verneinen, je nachdem man das Verhältnis des äußeren Sinnes zum inneren als Subordination oder als Coordination auffasst. In diesen Widerlegungen wird aber gezeigt, dass die Möglichkeit der inneren Erfahrung die Realität des äußeren Sinnes voraussetzt (IV. 503). Eine solche Selbständigkeit der äußeren Erfahrung neben der inneren, wie sie hier gelehrt wird, konnte Kant aber nur von jenem Standpunkte aus vertreten, welchen wir mit allen seinen Voraussetzungen als denjenigen des transcendentalen Idealismus bezeichnet haben, während sie mit allen von diesem abweichenden Lehrpunkten in unvereinbarem Widerspruche steht.

Insofern kann also diese Widerlegung als überzeugender Beweis dafür gelten, dass die Vernunfts-Kritik und ihre Theorie der Erfahrung unter einem zweifachen Gesichtspunkte, dem des transcendentalen und dem des empirischen Idealismus betrachtet werden muss, wenn

man zu einem Verständnis ihrer so vielfach verschlungenen Gedankengänge gelangen will.

Die Wichtigkeit, welche Kant selbst dieser „Widerlegung" beimisst, kann aber auch als Zeugnis gelten, dass er selbst nur die erste der genannten Richtungen als legitime Ausführung seines Grundgedankens angesehen wissen wollte. Indem er Cartesius und Berkeley „widerlegt", widerlegt er zugleich den gegen seine Absicht in das eigene System eingedrungenen empirischen Idealismus. Weit entfernt also, dem Geiste der Transcendentalphilosophie zu widersprechen, bildet vielmehr diese Widerlegung des Idealismus ein wertvolles Document ihrer eigentlichen und ursprünglichen Tendenz.

4.

Die Widerlegungen des Idealismus können gewissermaßen als Leitfaden dienen, um in historischem Sinne die widerspruchsvollen Verwicklungen jener beiden einander widerstrebenden Standpunkte in den Kant'schen Schriften zu verfolgen.

Die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft geht vom transcendentalen Idealismus aus. Dieser Standpunkt erwies sich aber zufolge der Beschränkung der Zeit auf den inneren Sinn als nicht haltbar. Die Erfahrungslehre steht daher bereits unter dem Banne des dem transcendentalen unvermerkt substituierten empirischen Idealismus. Die Widerlegung dieses Idealismus ist daher auf ihrem Standpunkte unmöglich. Thatsächlich beweist auch Kant das Gegentheil von dem, was er beweisen wollte.

Kant, welcher sich offenbar in keiner Weise bewusst war, wie weit er durch die Consequenz seiner eigenen Gedankenentwicklung von seiner ursprünglichen Tendenz abgedrängt worden war, erfährt nun Angriffe auf sein System, welche sich direct gegen dessen „Idealismus" richten. Der gereizte Ton seiner Erwiderung und der wiederholte Anlauf zur Widerlegung dieses Idealismus zeigen, wie Kant wohl dunkel gefühlt haben mochte, dass er selbst in seinem Hauptwerk den Gegnern die Waffen in die Hand gegeben, so sehr auch der historische Idealismus seiner ursprünglichen Absicht fern gelegen war. Die Widerlegungen der „Prolegomena" — welche theilweise auf eine Verschiebung des eigentlichen Streitpunktes

hinauslaufen — beweisen aber auch, wie schwer es ihm wurde, sich über diesen Punkt zur völligen Klarheit durchzuringen.

Erst mit der „Widerlegung des Idealismus“ in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft gewinnt Kant wieder festen Boden unter seinen Füßen. Hier erscheint der ursprüngliche transcendental-idealistische Standpunkt in aller Schärfe und Klarheit wieder aufgenommen. Aus ihm deduciert er den empirischen Realismus, welchen er nun mit Erfolg dem Vorwurfe des empirischen Idealismus gegenüberstellt.

Demzufolge lässt sich auch das Verhältnis der beiden Ausgaben der Kritik der reinen Vernunft, wie folgt, präcisieren: Die Ausgabe aus dem Jahre 1781 ist widerspruchsvoll, weil in ihr zwei unvereinbare Standpunkte miteinander ringen. Die zweite Ausgabe erscheint aber nur deshalb widerspruchsvoller als die erste (Schopenhauer), weil Kant es unterlassen hat, die übrigen Abschnitte derselben mit dem wiedergefundenen und in der „Widerlegung“ auf das deutlichste ausgesprochenen ursprünglichen Standpunkte des transcendentalen Idealismus in Einklang zu setzen.

Schluss.

Das positive Hauptziel, dem die Kant'sche Philosophie zustrebte, war die Ueberwindung des Skepticismus und historischen Idealismus von einem selbst idealistischen und — in Hinsicht der noumenalen Welt — auch skeptischen Standpunkte aus. Dazu bedurfte es einer vollständigen Neufundamentierung der Möglichkeit unseres Erkennens überhaupt.

Das neue Ziel erforderte auch neue Wege.

Der erkenntnistheoretische Realismus, der in Bezug auf die empirische Erkenntnis die Ueberzeugung von ihrer Möglichkeit mit dem Kriticismus theilt, löst seine Aufgabe durch die Annahme eines transcendentalen Erfahrungsobjectes: Der Erkenntniswert unserer Erfahrung besteht darin, dass sie mit einem außerhalb ihrer stehenden Gegenstande übereinstimmt. Hier wird also dem immanenten Erfahrungsobjecte — dem empirischen Bewusstseinsinhalt — ein transcendentales gegenübergestellt, das sich zu jenem verhält, wie der Gegenstand zu seinem Bilde. Die Uebereinstimmung zwischen beiden wird durch den Vorgang des Erfahrens selbst bewirkt, insoferne durch ihn eine Determination des als passiv gedachten Erkenntnissubjectes durch das Erfahrungsobject angenommen wird. Der Realismus beruht also im wesentlichen auf der Annahme eines zweifachen Objectes der Erfahrung, des gegebenen immanenten und eines diesem correspondierenden transcendenten Gegenstandes.

Der Phänomenalismus des Kantischen Systems schließt diese Lösungsmöglichkeit aus. Das transcendentale Erkenntnisobject wird für die Erfahrungstheorie bedeutungslos, sobald seine Unerkennbarkeit ausgesprochen ist. Es entfällt dann nämlich jenes Moment, welches seine Stellung in der Erkenntnislehre begründete: die Fähig-

keit, das Erfahrungssubject in seinem empirischen Erkennen irgendwie zu determinieren. An die Stelle des Objectbegriffes tritt jetzt jener der Objectivität unseres Erkennens. Was früher Erklärungsgrund war — die Uebereinstimmung mit dem Gegenstande — wird nunmehr zur bloßen Signatur einer bestimmten Beschaffenheit unseres Erfahrungswissens, seiner empirischen Wahrheit oder objectiven Giltigkeit. Diese selbst ist jetzt das Problem.

Die Transcendentalphilosophie löst dieses Problem, indem sie an die Stelle der Verdopplung des Erkenntnisobjectes eine Verdopplung des Erkenntnissubjectes setzt. Wie der Realismus dem empirischen ein transcendentales Object gegenüberstellt, stellt Kant dem empirischen ein transcendentales Subject des Erkennens an die Seite, während der transcendentale Gegenstand aus der Erfahrungslehre ausgeschaltet wird. Diese Wendung bezeichnet den eigentlichen Kernpunkt und den Grundgedanken der Kant'schen Erfahrungslehre.

Dem transcendentalen Erkenntnissubjecte — durch die Kant'sche Willenslehre zum transcendentalen Ich erweitert — fällt nun die Aufgabe zu, unser empirisches Erkennen zu determinieren und ihm so den Charakter des Nothwendigen und Allgemeingiltigen zu verleihen.

In der Art und Weise dieser Determination trennen sich die Wege der beiden in Kants Erkenntnislehre sich durchkreuzenden Richtungen:

Unter dem Gesichtspunkte des transcendentalen Idealismus bestimmt das transcendentale Subject das empirische Erfahrungsobject in der Weise, dass es den Bedingungen einer nothwendigen Erfahrungserkenntnis durch das logisch-empirische Erfahrungssubject entspricht. In dem empirischen Verhältnisse zwischen diesem und seinem Gegenstande tritt wieder der Realismus in seine Rechte.

Unter dem Gesichtspunkte des empirischen Idealismus bestimmt der transcendentale das empirische Erkenntnissubject in der Weise, dass dieses sein empirisches Object überindividuellen Erkenntnisbedingungen gemäß selbst zu gestalten vermag.

In beiden Fällen bildet die Gleichartigkeit der intellectuellen Organisation unseres empirischen und transcendentalen

Ichs die Voraussetzung, welche in der Einheit der transcendentalen Apperception ihren Ausdruck findet.

Obwohl aus einem Grundgedanken entsprungen, führen doch diese beiden Richtungen im einzelnen zu sehr verschiedenen Resultaten. Im vorhergehenden wurde nun zum erstenmale der Versuch gemacht, beide aus ihren Voraussetzungen selbständig zu entwickeln, wobei die aus der Besprechung der Kant'schen Sinneslehre gewonnene Ueberzeugung von der Divergenz ihrer Ausgangspunkte zur Grundlage diente. Umgekehrt kann diese indirect als erwiesen gelten, wenn ihre Anwendung auf die fragwürdigen Punkte der Erfahrungslehre sich als fruchtbar gezeigt hat. Im Kant'schen System selbst gehen jene beiden Richtungen, wie mehrfach erwähnt, nicht nebeneinander her, sondern durchkreuzen sich auf das mannigfachste, indem bald der eine, bald der andere Gesichtspunkt in den Vordergrund gerückt erscheint. Kant selbst, obwohl vielfach mit den aus der Vereinigung des Unvereinbaren sich ergebenden augenfälligen Widersprüchen im Kampfe, ist offenbar niemals zur Einsicht in den wahren Grund der von ihm deutlich gefühlten Unklarheit vorgedrungen. Die Form der Kant'schen Darstellung erzeugt so den Schein eines einheitlichen, in sich geschlossenen Ganzen, dessen vielfach verschlungene und widerspruchsvolle Gedankengänge andererseits immer aufs neue der Kantforschung zu Versuchen ihrer Entwirrung Anregung geben.

Es erübrigt noch, auf den actuellen, erkenntnistheoretischen Wert der Kant'schen Erfahrungslehre einen Blick zu werfen.

Kant kann nur in Hinsicht der Außenwelt als Phänomenalist gelten, während die von ihrer Erscheinung unabhängige Realität der inneren Vorgänge geradezu die Voraussetzung der Lehre vom inneren Sinn bildet. Sie bildet aber auch die Voraussetzung der Transcendentalphilosophie überhaupt. Die transcendentale Organisation unseres Erkenntnisvermögens, welche deren oberstes Erklärungsprincip ausmacht, ist nicht empirisch gegeben, auch nicht a priori einzusehen, sondern aus gewissen phänomenalen Bewusstseinsvorgängen, die der empirischen Psychologie angehören, erschlossen und zu diesen hinzugedacht. Die Annahme eines solchen transcendentalen Erkenntnissubjectes ist aber ebenso unumgängliche Bedingung des transcendentalen Idealismus, wie

die Annahme eines transcendentalen Erkenntnisobjectes unumgängliche Voraussetzung des transcendentalen Realismus ist. Kant, der „Alleszermalmer", hat die alte Metaphysik zerstört und jede Metaphysik des transcendenten Seins unmöglich gemacht, indem er die dialektischen Verirrungen der reinen Vernunft seiner durchdringenden Kritik unterwarf. Die neue Fundamentierung seiner Erkenntnislehre zwang ihn aber, an ihre Stelle eine Metaphysik des erkennenden Subjects treten zu lassen, deren Berechtigung von seinem eigenen Standpunkte aus ebenso schwer einzusehen ist, wie die jeder anderen Art einer transcendenten Erkenntnis.

Diese Metaphysik des Ichs, nicht die Lehre von den Dingen an sich, bezeichnet den angreifbarsten Punkt des Kant'schen Systems.

Kant, der „Kritiker" κατ' ἐξοχήν, verfuhr in seinem eigenen Kriticismus nur allzuoft dogmatisch. Wenn aber der kritische Standpunkt überhaupt zu Recht besteht, so muss er auch auf die Transcendentalphilosophie selbst Anwendung finden. Allerdings muss dann dieser eine wesentlich andere erkenntnistheoretische Stellung angewiesen werden, als Kant ihr zuerkennen zu dürfen glaubte. Die Lehre von dem transcendental-psychologischen Mechanismus unserer intellectuellen Functionen kann dann nämlich nicht als „apodictisch bewiesenes" (Kr. 21) Theorem, sondern nur als transcendentale Hypothese (Kr. 512) gelten, d. i. als eine in sich folgenrichtige Annahme zur Erklärung der Wirklichkeit empirischer und aprioriscer Erkenntnis. Kant selbst war der Meinung, „dass alles, was — in dieser Art von Betrachtungen — einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Ware sei, die auch nicht für den geringsten Preis feil stehen darf, sondern, sobald sie entdeckt wird, beschlagnahmt werden muss" (Kr. 9). Entgegen dieser Ansicht wird man den tiefen und originellen Grundgedanken der Transcendentalphilosophie gerade dann ihren Anspruch auf dauernden Wert nicht versagen können, wenn man sich ihres hypothetischen Charakters bewusst bleibt.

Es bleibt immer ein Verdienst, im menschlichen Geiste angelegte Denkmöglichkeiten zum erstenmale zur Untersuchung gestellt zu haben.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

I. Theil: Kants Lehre von der Sinnlichkeit.

I. Capitel: Der Begriff der Sinnlichkeit 9
II. Capitel: Der äußere Sinn 14
III. Capitel: Der innere Sinn 23
IV. Capitel: Eine nothwendige Ergänzung der Lehre vom inneren Sinn 42
V. Capitel: Die Umgestaltung der Lehre vom inneren Sinn in der Kant'schen Philosophie 51

II. Theil: Kants Lehre von der Erfahrung.

I. Capitel: Begriff und Problem der Erfahrung im allgemeinen 65
II. Capitel: Kants Erfahrungstheorie vom Standpunkte des transcendentalen Idealismus.
I. Abschnitt: Die sinnliche Grundlage empirischer Erkenntnis 73
II. Abschnitt: Das psychologische Erfahrungsproblem . . . 81
III. Abschnitt: Das erkenntnistheoretische Erfahrungsproblem 93
IV. Abschnitt: Das transcendentale Erfahrungsproblem . . . 106
III. Capitel: Kants Erfahrungstheorie vom Standpunkte des empirischen Idealismus.
I. Abschnitt: Die sinnliche Grundlage empirischer Erkenntnis 120
II. Abschnitt: Das psychologische Erfahrungsproblem . . . 124
III. Abschnitt: Das erkenntnistheoretische Erfahrungsproblem 132
IV. Abschnitt: Das transcendentale Erfahrungsproblem . . . 136
IV. Capitel: Kants Widerlegungen des Idealismus 142
Schluss 151

Die angeführten Stellen aus Kant'schen Schriften beziehen sich auf die Ausgabe von Hartenstein: „J. Kants Sämmtliche Werke“ 1867.

Kr. = „Kritik der reinen Vernunft“, Band III.

Prol. = „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik etc.“, Band IV obiger Ausgabe.

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library
or to the
NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
2-month loans may be renewed by calling
(510) 642-6753
1-year loans may be recharged by bringing books to NRLF
Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

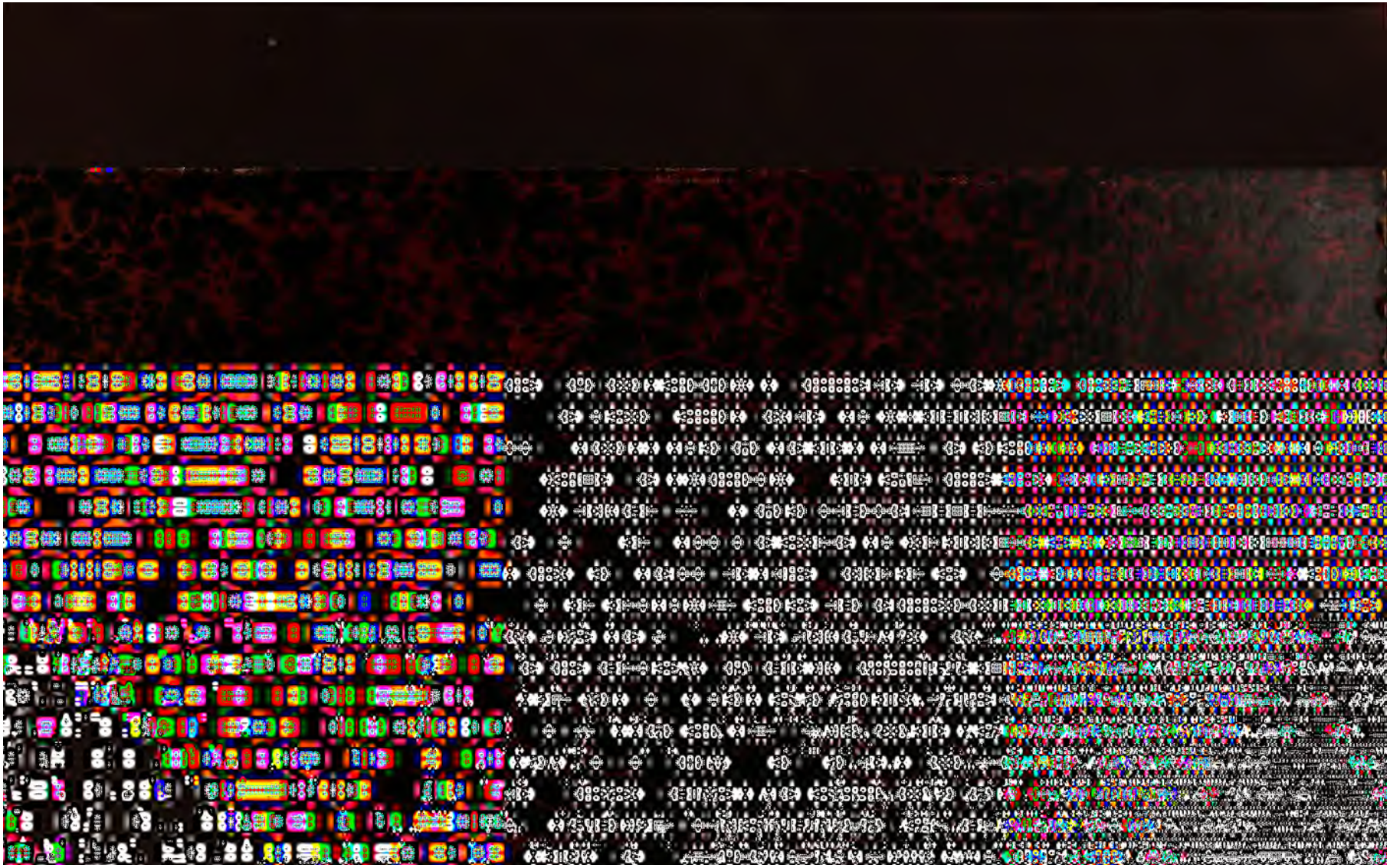
DUE AS STAMPED BELOW

FEB 21 1995

20,000 (4/94)

GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY

B000887629

B2799
K6R4

95348